ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

In Gemeinschaft mit

ERICH DINKLER / ERNST KÄSEMANN / MARTIN NOTH

GERHARD ROSENKRANZ / HANNS RÜCKERT

ERNST STEINBACH

herausgegeben von

GERHARD EBELING

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

58. Jahrgang 1961

-59 -62
+ BEIHEFT 2 = after p. 267 in v. 58

VERLAG J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

76617

V. 58-59
1961-62

©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1961

Alle Rechte, auch die der fotomechanischen Wiedergabe, sind vorbehalten, jedoch wird gewerblichen Unternehmen die Anfertigung einer fotomechanischen Vervielfältigung (Fotokopie, Mikrokopie) für den innerbetrieblichen Gebrauch nach Maßgabe des zwischen dem Börsenverein des Deutschen Buchhandels und dem Bundesverband der Deutschen Industrie abgeschlossenen Rahmenabkommens gestattet. Werden die Gebühren durch Wertmarken entrichtet, so ist eine Marke im Betrag von –,10 DM zu verwenden.

Druck H. Laupp jr Tübingen

INHALT DES 58. JAHRGANGES (1961)

Das Rätsel der Zeit. Von Professor D. Dr. KURT GALLING, Göttingen . . . 1

In dieser Nacht (Luk 17, 34). Von Privatdozent Dr. AUGUST STROBEL, Erlangen 16

Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher. Von Dozent D. KARL-GOTTFRIED ECKART, Berlin 30

Muß man an Jesus glauben, wenn man an Gott glauben will? Von Professor D. ERNST FUCHS, Marburg/Lahn 45

Joh. Georg Hamanns Senel-Affäre und Erleuchtung. Von Professor D. WILHELM KOEPP, Kleinmachnow bei Berlin 68

Die Lehre von der Inkarnation in der Theologie Paul Tillichs. Von Dozent Dr. WILHELM F. KASCH, Kiel 86

Der Schritt zurück. Von Assistent EBERHARD JÜNGEL, Berlin 104

Hauptprobleme der protestantischen Theologie in der Gegenwart. Von Professor D. GERHARD EBELING, Zürich/Schweiz 123

Die Dynastie von Gottes Gnaden. Von Dozent Dr. ERNST KUTSCH, Mainz . 137

Die Christologie des Markusevangeliums. Von Studienrat Dr. JOHANNES SCHREIBER, Bayreuth 154

Markus und das Alte Testament. Von Professor Dr. SIEGFRIED SCHULZ, Zürich/Schweiz 184

Das Neue Testament und das hermeneutische Problem. Von Professor D. ERNST FUCHS, Marburg/Lahn 198

Der Grund christlicher Theologie. Von Professor D. GERHARD EBELING, Zürich/Schweiz 227

Über die Aufgabe einer christlichen Theologie. Von Professor D. ERNST FUCHS, Marburg/Lahn 245

Prophetenamt und Mittleramt. Von Privatdozent Dr. HENNING GRAF REVENTLOW, Kronshagen bei Kiel 269

Die Verleugnung des Petrus. Von Privatdozent Dr. GÜNTER KLEIN, Bonn 285

Das »Wir« in der Apostelgeschichte und das Itinerar. Von Professor D. ERNST HAENCHEN, Münster/Westf. 329

Gottesgerechtigkeit bei Paulus. Von Professor D. ERNST KÄSEMANN, Tübingen 367

Auf dem Weg zur Wiederentdeckung des Dienstes der Kirche in einer sich ändernden Welt – aus japanischer Sicht (mit einem Nachwort von Professor D. GERHARD ROSENKRANZ, Tübingen). Von Professor MASAO TAKENAKA, Kyôto/Japan 379

Beiheft 2:

Vorbemerkung 1

Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments. Von Professor D. HERBERT BRAUN, Mainz 3

Was ist systematische Theologie? Von Privatdozent Pfarrer Dr. HEINRICH OTT, Arisdorf (Basel-Land/Schweiz) 19

Verkündigung und theologische Reflexion. Von Professor Dr. WILHELM ANZ, Bethel b. Bielefeld 47

Das Denken Heideggers und die Theologie. Von Dr. HELMUT FRANZ, Saarbrücken 81

Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Von Professor D. GERHARD EBELING, Zürich/Schweiz 119

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

EBELING, D. GERHARD, Professor, Nägelistraße 5, Zürich 7/44/Schweiz 123, 227

ECKART, Dr. KARL-GOTTFRIED, Dozent, Berlin-Zehlendorf, Heimat 44 . . 30

FUCHS, D. ERNST, Professor, Marburg/Lahn, Schückingstr. 15 . . 45, 198, 245

GALLING, D. Dr. KURT, Professor, Göttingen, Merkelstraße 69 1

HAENCHEN, D. ERNST, Professor, Münster/Westf., Steveninkstraße 12 . . 329

JÜNGEL, EBERHARD, Assistent, Berlin N 4, Borsigstraße 5 104

KÄSEMANN, D. ERNST, Professor, Tübingen, Fürststraße 13 367

KASCH, Dr., WILHELM F., Dozent, Kiel, Schwanenweg 10 86

KLEIN, Dr. GÜNTER, Privatdozent, Bonn, Goethestraße 27 285

KOEPP, D. WILHELM, Professor, Kleinmachnow bei Berlin, Föhrenwald 31. 68

KUTSCH, Dr. ERNST, Dozent, Mainz, Uferstraße 57 137

REVENTLOW, Dr. HENNING GRAF, Privatdozent, Kronshagen bei Kiel, Kieler Straße 33 269

ROSENKRANZ, D. GERHARD, Professor, Tübingen, Mörikestraße 22 386

SCHREIBER, Dr. JOHANNES, Studienrat, Bayreuth, H.-Schütz-Straße 12 . . 154

SCHULZ, Dr. SIEGFRIED, Professor, Guggerstraße 15, Zollikon/ZH/Schweiz 184

STROBEL, Dr. AUGUST, Privatdozent, Erlangen, Kränzleinstraße 3 16

TAKENAKA, MASAO, Professor, Doshisha University, Kyôto/Japan 379

MITARBEITER DES BEIHEFTS

ANZ, Dr. WILHELM, Professor, Bethel bei Bielefeld, Mühlweg 8 47

BRAUN, D. HERBERT, Professor, Mainz, Friedrich-von-Pfeiffer-Weg 5 . . 3

EBELING, D. GERHARD, Professor, Nägelistraße 5, Zürich 7/44/Schweiz . 119

FRANZ, Dr. HELMUT, Saarbrücken, Bleichstraße 28 81

OTT, Dr. HEINRICH, Privatdozent, Pfarrer, Arisdorf (Basel-Land/Schweiz) 19

Das Rätsel der Zeit

im Urteil Kohelets (Koh 3, 1–15)

von

Kurt Galling

Karl Elliger zum 7. März 1961

Das Buch des »Predigers« (Kohelet) hat in der letzten Zeit besondere Beachtung gefunden[1]. Da es sich in diesem Buche, das man mit guten Gründen in die Mitte oder Ausgang des 3. Jh.s v. Chr. datiert hat, um eine Sentenzensammlung handelt[2], mag es berechtigt sein, ein Kohelet besonders bewegendes Thema herauszugreifen, die 15 Verse umfassende Sentenz, in der es um »Zeit als Schicksal« geht (3, 1–15). Innerhalb des Alten Testaments, bzw. der alttestamentlichen »Weisheit«, ist, wenn ich recht sehe, Kohelet der erste, der die Geschichtlichkeit der Existenz – in tormentis – entdeckt und thematisch behandelt hat. Die Lebenserfahrungen haben den die »normale« Weisheit mitbestimmenden Rationalismus zusammenbrechen lassen, so daß man in seinem Werk geradezu die »Krise der Aufklärung in Israel«[3] ablesen kann. Zu den besonderen Erfahrungen Kohelets gehört die Erkenntnis, daß alles menschliche Handeln mit der »Zeit« verflochten ist, daß aber dem Menschen ein Wissen um die *richtige* Zeit fehlt, in der das Geplante und Getane allein recht zur Verwirklichung kommt. Vom Nichtwissen aus wird die Zeit zu etwas Unheimlichem, das alle Erwägungen und Aktionen überdeckt: »Nichts in der Welt ist unbedeutend. Das Erste und Hauptsächlichste bei allem ird'schen Ding ist Ort und Stunde« (Piccolomini, II, 1).–

---

[1] A. Bea, Liber Ecclesiastae qui ab Hebraeis appellatur Qohelet, 1950; H. L. Ginsberg, Studies in Koheleth, 1950; A. Lauha, Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohelet, VT Suppl III (1955), 183–191; E. Wölfel, Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers, 1958; E. Würthwein, Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament, Schriften der Philipp-Universität Marburg 6, 1960; W. Rudolph, Vom Buch Kohelet, 1959.

[2] Darauf habe ich in meinem Kommentar (HAT) von 1940, dessen Neuauflage vorbereitet wird, sowie in »Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung«, ThR 6 (1934), 355–373 mit Nachdruck hingewiesen. Der Ort Kohelets ist Jerusalem, nicht die Diaspora (Alexandrien), was H. W. Hertzberg, zuletzt ZDPV 73 (1957), 113–124, mit einleuchtenden Belegen unterbaut hat.

[3] K. Galling, Die Krise der Aufklärung in Israel (Rektoratsrede 1951), 1952.

Koh 3, 1–15 kann man in vier Abschnitte unterteilen. In 3, 1–8 wird die Reihe der Antithesen aufgestellt; in 3, 9–11 werden daraus die Folgerungen gezogen. Ein Zwischenstück (3, 12–13) statuiert die dem Menschen verbleibende Position, 3, 14f. greift noch einmal die bereits in 1 ausgesprochene These auf. Im folgenden sollen Einzelheiten nur soweit näher behandelt werden, als sie in der Forschung strittig sind und einer, wenn nicht sicheren, so doch wahrscheinlichen Lösung zugeführt werden können. Obwohl es naheliegen könnte, die Antithesenreihe 3, 1–8 zunächst im Detail darzulegen und dabei das Rätsel von 3, 5a (was heißt: Steine werfen und Steine sammeln?) zu diskutieren, empfiehlt es sich, vom Einsatz in 3, 1 aus sogleich zu den Folgerungen in 3, 9ff. überzugehen, da die Folgerungen dazu beitragen, den Sinn der Antithesen (complexio oppositorum?) aufzuhellen.

Koh 3, 1 lautet: »Ein jegliches hat seine Stunde (zᵉman) und jedwedes Vorhaben unter dem Himmel hat seine Zeit« (ʿet; LXX καιρός). Der einzelne Mensch, und das ist immer persönliche Erkenntnis Kohelets, kann in seinem irdischen Leben (das besagt: unter dem Himmel) konkreten Entscheidungen niemals ausweichen. Er kann in einem bestimmten Kairos z.B. nur »schweigen« oder »reden«. Aber, weil er die rechte Stunde (εὐκαίρως [ἀκαίρως] 2. Tim 4, 2) nicht zuvor weiß (vgl. Koh 8, 6f., wo ʿet ûmišpaṭ [wörtl.: Zeit und Recht] mit »die richtige Zeit« übersetzt werden muß), kommt es für das Individuum zu einer Anfechtung, die das Ganze seiner Existenz betrifft.

Nachdem Kohelet die Reihe der Antithesen (s.u.) vorgeführt hat, fragt er (3, 9): »Was für einen Ertrag (jitrôn) hat (sc. *dann*) der Tätige gerade in dem, in dem er sich müht?« Und die Antwort dieser rhetorischen Frage muß lauten: Er hat *keinen* Ertrag, sofern er das »Risiko« der Zeit nicht einplanen kann. Sieht sich der Mensch so dem Rätsel der Zeit konfrontiert, so wird das Nachsinnen darüber zu einer Qual (ʿinjan), die Gott den Menschenkindern auferlegt hat (3, 10). Sollte man deshalb Gott absagen oder fluchen (Hi 2, 9)? Das ist nicht Kohelets Meinung! Ob verborgen oder nicht – ohne »Zeit« gibt es keine tätige Existenz; die Determiniertheit als solche anfechten hieße ja das Leben verneinen. Gegen die Setzung bestimmter Seinsweisen und Handlungen in Koinzidenz mit einer bestimmten Stunde kann grundsätzlich kein Einwand erhoben werden. So kann Kohelet fortfahren (3, 11a): »Das alles hat er [Gott] schön gemacht zu seiner Zeit« (bᵉʿittô). Dieses »zu (in) seiner Zeit« zielt nun freilich nicht auf die Schöpfung der Welt ab, sondern meint die für ein bestimmtes Individuum gültige Inauguration der für bestimmtes Handeln günstigen Stunde. Das ist schön, das ist vollkommen, weil es ja auf die (glückhafte) Kulmination von allen, will sagen, jeweiligen Aktio-

nen mit dem entsprechenden Moment deutet. Das Ja Kohelets zu diesem vorausgesetzten (voraus-gesetzten!) Sachverhalt erhält – wir übergehen zunächst 3, 11 bα – in 3, 11 bβ eine schmerzliche Einschränkung: »ohne daß der Mensch Gottes Plan (wörtlich: das Tun, das Gott tut) von seinem Anfang (Einsatz) bis zu [seinem] Ende übersehen kann!«

Zwischen 3, 11 a und 11 bβ liest man (3, 11 bα) im Masoretischen Text (auch LXX): »auch gab er die langdauernde Zeit ('olam; LXX *αἰών*)[1] in ihr Herz.« Das Suffix »ihr (Herz)« müßte sich auf die in 3, 10 genannten Menschenkinder beziehen. Aber was soll, da vom Menschen (sing.) doch in 3, 11 bβ gesprochen wird, der Zwischensatz besagen, der sich, abgesehen von der pluralischen Formulierung: »in ihr Herz«, ja mit der Resignation in 3, 11 bβ stößt? Diejenigen Forscher, die am überlieferten Text festhielten, haben viel Mühe darauf verwandt, das Wort 'ôlam (= Aion) – einem Parallelbegriff zu 'et (Kairos) – in seiner Problematik innerhalb des Satzes deutbar zu machen. Denn in der Tat; wo das Verbum »ins Herz geben« mit Gott als Subjekt vorkommt, ist das Objekt entweder die Weisheit (z. B. 1. Kön 10, 24) oder das Gesetz (z. B. Jer 31, 33; Ps 119, 11), aber niemals die langdauernde Zeit. DELITZSCH[2] paraphrasiert und macht aus der »Ewigkeit« die »Ewigkeitssehnsucht« – aber das ist ad hoc übersetzt, und nicht anders steht es mit GORDIS[3], der von der (antik-jüdischen) Gleichsetzung: »dieser Aion« = »diese Welt« ausgeht und dann aus der »Welt« eine seelische Haltung, nämlich die »Liebe zur Welt« macht. Man könnte versucht sein, dem Problem der »Zwei Glaubensweisen« (M. BUBER) angesichts dieser Schriftauslegung durch einen christlichen und einen jüdischen Forscher näher nachzugehen, doch würde dies zu weit vom Thema abführen. Auf andere Weise sucht sich HERTZBERG[4] zu helfen. Da der 'ôlam als die lange dauernde Zeit auch die Zeitdimension Gottes ist (»Ewigkeit«), so könne man den 'ôlam auch als Gegenüber zu dem »Zeitlich-Vergänglichen« ansehen. Dann besage 3, 11 bα: Gott gab den Menschen das Nicht-Zeitliche, d. h. das Göttliche ins Herz. Aber ein Abstraktum (*τὸ θεῖον*) »das Göttliche«, das sich nicht zufällig nicht ins Hebräische zurückübersetzen läßt, ist nicht Wiedergabe des Zeitterminus, sondern Umschreibung, die dem Ganzen einen anderen Akzent gibt. Wie man im antik-orientalischen oder kaiserzeitlichen »Königskult« von einem divus aeternus sprechen kann (cf. Ps 45, 7; 72, 17): die Göttlichkeit des Menschen auszudrücken, erfordert das Wort 'ælohîm (Gott). Von Gen 1, 26 her (der Mensch das Ebenbild Gottes), bzw. analog zu dieser

---

[1] In 3, 11 b *α* nicht, wie meist, plene ('ôlam) geschrieben!

[2] FRANZ DELITZSCH, Hoheslied und Koheleth, BC IV, 4 (1875), zSt.

[3] R. GORDIS, Kohelet: The Man and his World, Chicago, (1951) 1955², zSt.

[4] H. W. HERTZBERG, Der Prediger (Qohelet), KAT XVI, 4, 1932, zSt.

Tradition, wird in Ps 8, 6 von der Gattung ('ænôš) und dem Individuum (bæn-'adam) gesagt: »Du [Gott] machtest ihn wenig geringer als 'ælohîm mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt.« Die wenigstens in ihrem Schlußteil christliche Missionspredigt, die Lukas den Apostel Paulus auf dem Areopag halten läßt (Apg 17, 22ff.) entspricht wahrscheinlich – trotz oder gerade wegen ihrer Nähe zu hellenistischen Philosophemen – der jüdischen (Diaspora-)Missionspredigt[1]. Hier hätten wir noch am ehesten etwas, was der Interpretation HERTZBERGs nahekommt: »denn in ihm leben, bewegen uns und sind wir; wie es auch einige der bei euch (bekannten) Dichter gesagt haben: Wir sind *seines* Geschlechtes!« Geht man aber, was doch das Gebotene ist, von den Antithesen in 3, 1–8 aus, die Kohelet zu schwerwiegenden Folgerungen veranlassen, so wäre zu sagen, daß man in 3, 11 bα am allerwenigsten eine Aufhellung über das Wesen des Menschen (in Transponierung des Zeitbegriffes) erwartet. – Ein kurzes Wort über die Änderung des Wortes 'ôlam sei angeschlossen. BLIEFFERT[2] liest hæ-'alum (= was verborgen ist), interpretiert das aber so, als ob darunter noch das Wort ha-'ôlam stände und übersetzt: »die verborgene Zeit«; bei anderen[3] verweist man auf späthebräisches 'ælæm. Aber das scheitert daran, daß, wenn die verborgene Zeit (das Verborgene) ins Herz der Menschen gelegt wird, man zu folgern hätte, daß ihnen dadurch eine Erkenntnis aufgeht (so wie in Jer 31, 33f.)! Und dies würde dann in 3, 11 bβ (ohne daß der Mensch erkennen kann...) alsbald wieder zurückgenommen! Der Fehler steckt nicht im Objekt ('olam) sondern in b^elibbam (»in ihr Herz«). Der Blick des Abschreibers glitt von einem ursprünglichen bô (im Sinne von »in seine Hand« – oder lô? –) zu dem folgenden mibb^elî, das er (Metathesis der Konsonanten) nicht als mbl sondern lbm las. Indem er dann auch noch das (richtige) mblj (mibb^elî) des Folgenden schrieb, kam es zu einer Art Dittographie, die sich in Lese- und Schreibfehlern des Alten Testaments häufig findet. Liegt aber hier ein Flüchtigkeitsfehler des Abschreibers vor, dann darf man natürlich nicht fragen, was sich der Abschreiber bei »in ihr Herz« gedacht habe. Ein anderes ist die Frage, wie wohl die Masoreten des 8. Jh.s n. Chr. den ihnen nun *so* überlieferten Text verstanden haben. Wir wissen das nicht, aber es ist nicht unmöglich, daß sie, die das »ihr Herz« auf die in 3, 10 genannten Menschenkinder beziehen mußten, bei 'ôlam an die »Welt«

---

[1] W. ELTESTER, Art. Areopagrede, RGG³, I, 589f.; H. CONZELMANN, Die Rede des Paulus auf dem Areopag, Gymnasium Helveticum 12, 1958.

[2] H. J. BLIEFFERT, Weltanschauung und Gottesglaube im Buch Kohelet, Diss. theol. Rostock, 1938, 27.

[3] Vgl. G. A. BARTON, The Book of Ecclesiastes, ICC, Edinburgh, 1908 (1948), 105, der seinerseits 'ælæm an dieser Stelle mit »ignorance« paraphrasiert.

gedacht haben, etwa in dem Sinne von Gen 1, 28: Machet euch die Erde untertan! – Die von mir zuerst 1940 (in der 1. Auflage des Kommentars) ausgesprochene These, die außer anderen auch E. JENNI[1] aufgenommen hat, beruht, was nicht leicht genommen werden darf, auf einer Textänderung, aber *nur auf diese Weise* ergibt sich ein logischer Aufbau der drei Aussagen in 3, 11: Die Setzungen Gottes sind in ihrem Kairos richtig, und sie gelten für die ganze langdauernde Zeit (eines Menschenlebens), aber es ist dem Menschen verwehrt, hinter den Plan Gottes zu kommen, er kennt weder den Moment des Einsatzes (bei der Geburt) noch den des Endes, der mit dem plötzlichen, unberechenbaren Tode koinzidiert.

Haben wir so die Konsequenzen Kohelets in 3, 9–11 richtig kommentiert, so fällt von ihnen auch das rechte Licht auf die Reihe der Antithesen. Folgende werden dabei genannt: Geburt und Tod, Pflanzen und Ausreißen des Gepflanzten (2); Töten und Heilen, Niederreißen und Aufbauen (3); Weinen und Lachen, Klagen und Tanzen (4); Steine-werfen und Steine-sammeln, Umarmen und Fernsein dem Umarmen (5), Suchen und Verlieren, Aufbewahren und Fortwerfen (6), Zerreißen und Nähen, Schweigen und Reden (7), Lieben und Hassen, Krieg und Frieden (8).

Was wollen die jeweiligen Paare besagen? Darüber gehen die Meinungen nicht unerheblich auseinander. Es mag hier genügen, die Meinungen von SIEGFRIED[2] und PEDERSEN[3] anzuführen. SIEGFRIED sieht in ihnen einen Hinweis auf »die konsequente *Wiederkehr* entgegengesetzter Erscheinungen« und verbindet den Aufweis vom »Räderwerk des Weltenlaufs« mit der stoischen Lehre vom Kreislauf der Dinge. Wäre dies richtig, so würde man weit eher einen uneingeschränkten Lobpreis auf den Weltenlenker erwarten, der alles so weislich geordnet hat, als die in 3, 11 sich kundtuende Erschütterung Kohelets! Auch geht es Kohelet gar nicht um den Weltlauf im Großen, sondern um die individuelle Existenz. »Wiederkehr« würde ja auch immer etwas Tröstliches einschließen, aber in der Determiniertheit vermag Kohelet keinen Trost zu erkennen! – PEDERSEN versteht die Zusammenstellung von sich gegenüberstehenden Verhaltensweisen komplementär; es ist eine Redeweise, durch die ein Ganzes erfaßt werden soll, etwa so, wie die »Erkenntnis von Gut und Böse« eine All-erkenntnis umschreibt[4]. Aber dabei verliert das dem einzelnen und nicht der Doppelung (!) vorangesetzte: »Es gibt eine Zeit« sein

---

[1] E. JENNI, Das Wort ʿōlām im AT, ZAW 65 (1953), 24–27. Vgl. auch WÖLFEL, aaO 48, Anm. 32.

[2] C. SIEGFRIED, Prediger und Hohes Lied, HK II, 3, II, 1898, zSt.

[3] J. P. E. PEDERSEN, Scepticisme israélite, RHPhR 10 (1930), 351f.

[4] J. STÖBE, Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, ZAW 65 (1953), 188–204.

Schwergewicht. Die Existenz hängt nach der positiven und der negativen Seite, im Erfolg oder Mißerfolg, von der den Aktionen inhärenten Zeit ab, da sich der Mensch ja ständig für ein bestimmtes Tun in einer bestimmten Zeit entscheiden muß.

Die Antithesen, bei denen man moralische Wertungen (etwa bei Töten und Heilen) außer Betracht lassen muß, wollen u.E. dies herausstellen: eines ist immer nur (im Moment) möglich, entweder das eine *oder* das andere. Instruktiv ist der Eingang (3, 2a): »Es gibt eine Zeit des Gebärens (= des Geborenwerdens) und eine Zeit des Sterbens.« Hier fehlt im Gegensatz zu den nachgenannten Aktionen eine Entscheidung des Menschen (in der Zeit seines Lebens), hier stehen sich in Ausschließlichkeit zwei Passiva gegenüber. Aber gerade so, bei Geburt und Tod, wird dem Individuum vor allem anderen deutlich, daß diese, seine Existenz grundlegend bestimmenden Fakten unlösbar in die Zeit hineinverwoben sind. Hätte Kohelet nähere Kenntnis von der in seinen Tagen weit verbreiteten Astrologie[1] – was nicht der Fall zu sein scheint –, so würde er sagen: Wohl ist mit der Konstellation der Geburt ein Wesentliches vorgegeben – aber es ist dem Menschen nicht möglich, durch Berechnung oder andere Manipulationen hinter das Geheimnis der Stunde zu kommen!

Die folgenden Bemerkungen zu den Antithesen sind verschiedenen Ausmaßes, da einige durchsichtig, andere problematisch sind. »Pflanzen-Ausreißen des Gepflanzten« wäre mißverstanden, wenn man es auf Saat und Ernte bezöge, zumal die Ernte niemals so bezeichnet wird. Ausraufen gilt dem Unkraut (für das Raufen des Flachses gibt es ein anderes Verbum)[2]. Auch sind die Termine von Saat und Ernte ja getrennt und nicht konträr. Die Antithese ist bewußt durchgeführt, um das Theorem klarzustellen: entweder ein Positivum oder ein das Positivum voraussetzendes Negativum, eins *oder* das andere (vgl. Jer 1, 10). Zu »Töten und Heilen« ist anzumerken, daß das Heilen immer auf den Menschen zielt (ropæ' heißt der Arzt) und demgemäß auch das Töten dem Menschen gelten muß. Es wird um des Exempels willen genannt und dabei bleibt dann völlig offen, ob an eine böse Tat oder an Kriegssituationen gedacht werden soll. Beim »Einreißen und Aufbauen« ist wohl an das Niederlegen brüchiger (Erdbeben? Krieg?) Mauern gedacht und an den Neubau. Der Eigner oder der um Lohn Arbeitende kann »im Moment« immer nur zu *einer* Arbeit eingesetzt werden. In jeweiliger Ausschließlichkeit stehen sich »Weinen und Lachen«, »Klagen und Tanzen« gegenüber. Auch die Kinder auf den Gassen spielen entweder Hochzeit oder Begräbnis, cf. Mt 11, 16f. Was

[1] H. Gressmann, Die hellenistische Gestirnreligion, Beihefte zum AO, Heft 5, 1925.

[2] G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, III, 1933, 35f.

es mit dem Steine-werfen und Steine-sammeln auf sich hat (*das* Interpretationsrätsel unseres Abschnittes!), bleibe zunächst einmal draußen. »Umarmen und Fernsein dem Umarmen« (3,5b) steht außerhalb aller Affektbetontheit, die man bei »Scheiden und Meiden« mithören würde. Der Ehemann ist entweder daheim – oder er ist abwesend, z. B. auf Reisen (cf. Spr 7, 19): so schließen sich auch die Begegnung mit der Frau und die Nichtbegegnung aus. Denkt Kohelet bei den Antithesen vom Suchen oder Verlieren (cf. Lk 15, 8) an Zeit-Situationen der Hausfrau? Das ist wohl möglich, ebenso wie bei: (einen Gegenstand) aufbewahren oder (diesen Gegenstand) fortwerfen. Hausfrauenarbeit ist jedenfalls das »Nähen« (cf. Spr 31, 19–24), wie auch bei wertlos Gewordenem das »Zerreißen« (cf. M 2, 21). Bei der Abfolge »Schweigen und Reden« könnte man geneigt sein, an das nicht nur in Israel bekannte Ideal des »Schweigenden« zu denken, dem der vielschwätzende Tor gegenübersteht (cf. Koh 5, 2; 7, 6; 9, 17–10, 3), aber hier denkt Kohelet an die beiden Verhaltungsweisen in ihrer zeitbedingten Ausschließlichkeit; daß das Schweigen zuerst genannt wird, hat keine tieferen Gründe! Ein und demselben Individuum gegenüber gibt es »im Moment« nur *eine* Haltung: die Liebe oder den Haß. Das Exempel steht hinsichtlich der Wertung hier durchaus »jenseits von Gut und Böse«! Entweder ist Kriegszeit oder es ist Friedenszeit! So sagt es die letzte Antithese. Gewiß hing das geschichtlich gesehen damals von den fremden Großmächten ab, aber das spielt hier keine Rolle.

Während die Detailaussagen der meisten Antithesen, die konkrete Wirklichkeiten – ohne Bild oder Allegorie – nennen, in ihrem Bereich klar sind, hat sich *eine* Aussage (3, 5a) bislang als rätselhaft erwiesen. »Es gibt eine Zeit für das Steine-werfen und eine Zeit für das Steine-sammeln« (3, 5a). Auch hierfür glaube ich jetzt eine Lösung gefunden zu haben. Der Text (auch in LXX) ist klar, unklar, was für eine Tätigkeit damit beschrieben werden soll. Das Targum interpretiert: Steine eines baufällig gewordenen Hauses wegwerfen und Steine für einen Neubau sammeln. Dagegen spricht, daß in 3, 3b bereits vom Haus (»Einreißen und Aufbauen«) gesprochen wurde, und, daß man mindestens die behauenen Quader der Fundamentlagen auch bei einem baufälligen Haus nicht fortwirft! Delitzsch fragt: »Bestand zu des Verfassers Zeit schon die altjüdische Sitte, dem Toten drei Schaufeln Erde ins Grab nachzuwerfen, und führt ihn dies auf das ›Steine werfen‹?« Das wird nicht von ihm, aber von H. Plumptre[1] aufgenommen. Zu Unrecht, denn die Grabsitten und Grabbauten des 3. Jh.s v. Chr. widersprechen solch sup-

[1] E. H. Plumptre, Ecclesiastes, 1881, zSt.

poniertem Steine-werfen, auch scheitert die Hypothese daran, daß man einen Begräbnisbrauch des Steine-sammelns nicht statuieren kann. Beide sich zeitlich ausschließende Tätigkeiten müssen aber in demselben Bereich liegen!

In diesem Sinne richtiger scheint auf den ersten Blick die seit KNOBEL[1] herrschende Ansicht, es handele sich in beiden Fällen um Steine auf dem Ackerfeld. Im holzarmen Palästina grenzt man noch heute vielfach die Äcker durch Reihen aufgehäufter Steine ab, und man gewinnt diese dadurch, daß man den meist steinübersäten Acker entsteint. Für das Entsteinen wird dann an das Gleichnis Jesajas von Gott, dem guten Weingärtner, erinnert, der alles für seinen Acker tut und dabei auch die Steine entfernt (Jes 5, 2). Was aber hat es mit dem Steine-werfen auf sich? In der Sammlung der Elisageschichten (2. Kön 3, 4–8, 15) wird eingangs vom Krieg gegen den König Mesa von Moab berichtet (3, 4–27). Hier ist in Anweisung und Ausführung davon die Rede (V. 19. 25), daß man die Mauern eroberter Städte einreißt, die Fruchtbäume fällt (cf. Dtn 20, 19 f.), die Brunnen verstopft und – last not least – alles gute Ackerland mit Steinen bewirft. Durch das Bewerfen mit Steinen wird der Acker – wenigstens auf lange Zeit – unbrauchbar gemacht. Dagegen ist folgendes einzuwenden: Kriegszeit und Friedenszeit darf man nicht als Alternative mithinzunehmen. Und seinen eignen Acker wird (in Friedenszeiten) ja doch niemand durch Steinbewurf unbrauchbar machen. Und auch dies darf man nicht interlinear einfügen: beim Steinwerfen handele man als Feind (cf. Mt 13, 25) gegen den Nachbarn, den man schädigen wolle. Will man dies für die Entsprechung statuieren, dann müßte die Konsequenz sein, auch beim Entsteinen handele es sich um das Ackerfeld des Nachbarn! Und so faßt es in der Tat auch WILDEBOER[2] auf: »Das erste ist eine Tat des Hasses gegen den Ackerbesitzer, das andere eine Tat der Liebe!« Die Logik macht diese Erklärung freilich nicht richtiger, denn in allen »Zeit«-Kontrastierungen geht Kohelet immer vom handelnden Ich aus, die Frage, wem sein Tun zu Nutze oder zu Schaden sei, bleibt völlig draußen. Außerdem kommt ja das Hassen und das Lieben – als zwei sich »im Moment« ausschließende Verhaltensweisen (generaliter genommen) noch in 3, 8a vor! HERTZBERG, der auch an Ackersteine denkt, löst die Antithese (bildhaft) so auf: »es gibt eine Zeit, da man verzweifelt und mutlos die Arbeit *hinwirft*, und eine Zeit, in der man selbst eine mühselige und langwierige Arbeit – gedacht ist an den an Steinen reichen Boden Palästinas – in Angriff nimmt.« Obwohl HERTZBERG meint, damit den »ein-

---

[1] A. W. KNOBEL, Das Buch Koheleth, 1836, zSt.
[2] G. WILDEBOER, Die fünf Megilloth, KHC XVII, 1898, zSt.

fachen Sinn« zu treffen, wird man ihm schwerlich bei dieser metaphorischen Interpretation folgen können. Wenn man das poetische Bild vom »mutlos die Arbeit hinwerfen« konkret befragt – und dies tut HERTZBERG ja beim zweiten Gedanken –, so paßt dazu jedenfalls nicht das »Steine werfen« des Textes. Denn auch hier müßte man ja etwas tun, nämlich Steine vom Boden aufheben und irgendwohin werfen! Wäre die Interpretation zutreffend, so müßte dem ein Text entsprechen, der sagt: Steine (an Ort und Stelle) liegen lassen (hannî^{d}ḥ) oder: Steine sammeln.

So hilfreich für Koh 3, 5a zunächst die Aussagen von Jes 5, 2 und 2. Kön 3 zu sein schienen, das Rätsel haben sie nicht gelöst. Auf einen ganz anderen Bereich werden wir durch den Midrasch Q. Rabba (aus dem frühen Mittelalter) gewiesen. Ausgehend von der Tatsache, daß in 3, 5b (Umarmen...) von Mann und Frau die Rede sei, schließt der jüdische Interpret, daß auch 3, 5a in diesen Bereich gehöre. Gemeint sei das Ausüben bzw. Nichtausüben der Geschlechtsgemeinschaft. Dem haben sich seit LEVY[1] auch nicht wenige christliche Interpreten neuerer Zeit angeschlossen (ODEBERG[2], GEMSER[3], RANKIN[4] u. a. m.). Formal ist dagegen zu sagen, daß der sogenannte Zusammenhang von zwei Doppelsetzungen keineswegs beweisbar ist; 3, 2a+b, 3, 3a+b und 3, 7a+b gehören jeweils verschiedenen Bereichen an. Zur Sache ist zu sagen, daß im Alten Testament männlicher Same und Steine niemals verglichen werden. Wenn es in Jer 2, 27 heißt, daß die abtrünnigen Juden »zum Holze (Baum) sagen: Mein Vater bist du! und zum Stein: Du hast mich geboren!«, so zielt dies auf Baal und Astarte, die als »Vater« bzw. »Mutter« angerufen werden. Die steinerne Stele (Massebe) stellt normalerweise den Gott, der Baum (Aschera) die Göttin dar; die Vertauschung hängt in Jer 2, 27 damit zusammen, daß 'æbæn (Stein) ein Femininum ist. Aber auch wenn man hier Holz und Stein vertauschen wollte, so bleibt es völlig klar, daß der Stein selbst niemals als der Zeugungsstoff (Samen) angesehen wird. Auch das beigezogene Wort Johannes des Täufers (Mt 3, 9) hat nichts damit zu tun. Denn, wenn dort gesagt wird: »Gott vermag Abraham aus diesen Steinen Söhne zu erwecken«, so kann das Wortspiel (hebr. '^{a}banîm [Steine]: banîm [Söhne]) ja nur in der Sphäre eines Wunderhandelns verstanden werden: Metamorphose eines Steines in einen lebenden Menschen (Deukalion-Sage!). Was es realiter um den männ-

---

[1] L. LEVY, Das Buch Qoheleth, ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus, 1912, 144ff.

[2] H. ODEBERG, Qohaelaeth, a Commentary on the Book of Ecclesiastes, Uppsala, 1929, zSt.

[3] B. GEMSER, Spreuker og Prediker, TU, 1931, zSt.

[4] A. RANKIN, The Interpreter's Bible, 1956, zSt.

lichen Samen sei, hat man, wie in aller Welt, so auch in Israel gewußt (cf. Gen 38, 9; Aboth III, 1). Die im Midrasch versuchte »Allegorie« ist sonst völlig unbekannt und ist einfach geraten, weil man anders des Rätsels nicht glaubte Herr werden zu können.

Eine dritte Erklärung sei noch angeführt. E. PFLEIDERER[1], der in den ersten Kapiteln des Buches Kohelet griechische Einflüsse vermutet und sich aus diesem Grunde auch mit 3, 1–15 beschäftigt, argumentiert von den Vergnügungen innerhalb der Verse 4 und 5b (Lachen-Tanzen-Umarmen) aus[2] und erkennt dann im Steine-werfen und Steine-sammeln »das Divertissement des Brettspiels«. Daß man im Jerusalem des 3. Jh.s Brettspiele gekannt hat, ist sehr wahrscheinlich, auch wenn wir Belege dafür nur aus älterer[3] und jüngerer Zeit[4] besitzen. Daß das Brettspiel im Alten Testament nicht expressis verbis genannt wird, könnte durchaus ein Zufall sein. Beim Brettspiel ist es naheliegend, sei es zum Setzen, sei es zum Abrechnen in Gewinn und Verlust sich geformter oder ungeformter Steine zu bedienen. Sammeln (= Einkassieren) und Werfen (= Abgeben) möchten dazu auch passende Verben sein. Daß es mit dieser »geistreichen Idee« (so PODÉCHARD[5]) nichts ist, läßt sich vom Ganzen der Antithese aufzeigen. Beim Brettspiel fluktuiert nicht nur ein ständiges Nehmen und Geben: es geschieht in ein und derselben (!) Zeit. Wer spielt, in der Hoffnung, Steine zu sammeln, hat sich im gleichen Moment darauf festgelegt, Steine abzugeben. Kohelet aber denkt an zwei sich in der Zeit ausschließende Handlungen; das ist beim Brettspiel *nicht* möglich.

Und nun die Lösung: Den Ausgangspunkt wählen wir bei den Gewichtssteinen, die in Dtn 25, 13; Spr 20, 10; Lev 19, 36 einfach »Steine« heißen. R. SCOTT[6] hatte herausgefunden, daß auf hebräischen Gewichtssteinen[7] zuweilen neben der durch Striche wiedergegebenen Zahl ein Zeichen in der Form einer oben offenen 8 auftaucht, und daß dies den Beutel für die Gewichtssteine darstelle. Und dazu paßt Spr 16, 11: »Waagbalken und

---

[1] Die Philosophie des Heraklit, 1886, 274f.

[2] Schon dies ist bedenklich, denn die hier herausgenommenen »Vergnügungen« werden ja nicht um ihrer selbst willen, sondern im Gegenüber zu Kontrastsituationen aufgeführt.

[3] K. GALLING, Biblisches Reallexikon, 1937, 494.

[4] Ritzzeichnungen auf dem sog. Hochpflaster gegenüber der Burg »Antonia« in Jerusalem (römische Kaiserzeit).

[5] E. PODÉCHARD, L'Ecclésiaste, EB, 1912.

[6] R. B. Y. SCOTT, The Shekel Sign one Stone Weights, BASOR 153 (1959), 32 bis 35. Zu Gewichtsbezeichnungen vgl. K. GALLING, Art. Maße, Gewichte, Münzen in Israel, RGG³, IV, 795f.

[7] Cf. K. GALLING, Biblisches Reallexikon, 1937, 185.

richtige Waagschalen gehören Jahwe, sein Werk sind alle Beutel-Steine« ('ᵃbnê-kîs). Der Sinn ist klar: Gott wacht über dem rechtmäßigen Handel. Man kann aber nun weiterhin fragen, ob es nicht in Israel auch ungeeichte und unbearbeitete Steine als *Rechen*behelf gegeben hat, wie es Brauch der Kinder beim Spiel ist, und wie man es in schriftlosen Kulturen vielfach belegen kann[1]. Um Gewichtssteine kann es sich in Koh 3, 5a nicht handeln – die kann man aufsammeln, wenn sie zu Boden fallen, die wird aber niemand fortwerfen! Hat Kohelet an Rechensteine gedacht?

Ohne auf Koh 3, 5a einzugehen, hat O. Eissfeldt kürzlich unter dem Titel: »Der Beutel der Lebendigen« eine Studie veröffentlicht[2], die für unsere Frage von großem Wert ist. In 1. Sam 25, 29 (literarisch noch im 10. Jh. v. Chr. fixiert) heißt es: »Wenn ein Mensch aufsteht, dich zu verfolgen und dir nach dem Leben zu trachten, so möge dein Leben (wörtl.: das Leben meines Herrn) eingebeutelt sein im Beutel (ṣᵉrôr) der Lebendigen[3] bei Jahwe, deinem Gott, aber das Leben deiner Feinde möge er fortschleudern in der Schleuderpfanne.« Das besagt: »Der hier als von Jahwe verwahrt erwähnte Beutel der Lebendigen ist mit Steinen gefüllt zu denken, die Repräsentanten von Menschen darstellen. Die Menschen, deren Steine im Beutel belassen werden, bleiben am Leben, während die Entfernung von Steinen aus ihm besagt, daß die durch sie symbolisierten Menschen dem Tode verfallen sind.« Eissfeldt konstatiert, daß im Alten Testament sich außer diesem Bildwort keine Spur eines Gebrauchs von Rechensteinen erhalten habe; offensichtlich, weil man schon bald zu einer schriftlichen Verrechnung übergegangen war. Es sei noch angemerkt, daß Funde aus Nuzi im Osttigrisgebiet (aus der Mitte des 2. Jt.s v. Chr.) den Ausgangspunkt der Darlegungen bilden. Hier fand man einen aus Ton gebildeten Beutel mit 48 Steinen und auf der Außenseite waren 48 Tiere verschiedener Art (männlich, weiblich, Jungtier usw.) notiert. Der Text beginnt mit »Steine [sich beziehend] auf Schafe und Ziegen« und endet mit »Siegel des Ziqarru, des Hirten«.

U. E. ist nun nicht nur aus Nuzi und dem alten Text in 1. Sam 25, 29 der Gebrauch von Rechensteinen erkennbar, sondern er gibt auch die Antithese in Koh 3, 5a ab. Natürlich hat man in den Kanzleien der Königszeit und erst recht im Jerusalem zur Zeit Kohelets die eigentlichen

---

[1] K. Menninger, Zahlwort und Ziffer, 2 Bde, 1957/8.

[2] O. Eissfeldt, Der Beutel der Lebendigen, in BSAW, Leipzig, phil.-hist., 105, 6 (1960).

[3] Aus Ps 69, 29, wo »das Buch der Gerechten« nur einem »Buch der Lebendigen« (nicht »des Lebens«) zugeordnet werden kann, hat O. Eissfeldt wohl mit Recht geschlossen, daß ṣᵉrôr hăḥăjîm in 1. Sam 25, 29 mit »Beutel der Lebendigen« – und nicht wie bisher, mit »Beutel des Lebens« – zu übersetzen sei.

Abrechnungen (und Registrierungen) schriftlich vollzogen, aber im kleinen Alltagshandel, wo sich Käufer und Verkäufer gegenübersitzen, war es auch in dieser Zeit noch durchaus möglich und praktisch (etwa beim Zählen von Getreideabmessungen oder bei Schaf und Ziege), den Eigentumsübergang Stück für Stück mit Rechensteinen zu begleiten. Die Verrechnung mit Geldeinheiten *konnte* damit unmittelbar verknüpft sein[1]. Die Antithese in Koh 3, 5a stellt demnach den jeweils zeitbedingten Vorgang des Verkaufens dem gleichfalls zeitbestimmten Vorgang des Kaufens gegenüber. Der einzelne – hier also der Kaufmann – kann »im Moment« immer nur das eine oder das andere tun, also (bei derVerrechnung) entweder Steine abgeben oder Steine sammeln. Auch hier besteht das »Risiko« der Zeit.

Wie unberechenbar es auch für den Rechnenden ausgehen kann, macht Kohelet an anderer Stelle (11, 1f.) in dem paradoxen Zweizeiler deutlich: »Wirf dein Brot aufs Meer, dennoch: nach vielen Tagen findest du es wieder! Gewähre sieben oder achten Anteil – dennoch: ein ungeahntes Unglück bricht herein!« Kohelet will damit sagen: Wer etwas zu Verlust bucht (man darf nicht einwenden, das Fortwerfen des Brotes sei etwas Unsinniges! Es geht um das Exempel), der kann es wider alles Erwarten wiederbekommen. Und umgekehrt: wer sein Geld oder seine Waren vorsichtshalber bei sieben oder acht Leuten unterbringt und sich dann gesichert zu haben glaubt, der kann mit einem Schlage *alles* verlieren, so wie es in Shakespeares »Kaufmann von Venedig« mit den Schiffen Antonios geschieht. Es gibt *keine* Sicherheit, weil die Zukunft unbekannt bleibt, alles Tun aber, wiewohl in der Gegenwart geschehend, notwendig mit einer bestimmten Zukunft rechnet.

Kohelet begnügt sich nun aber nicht damit, das Rätsel der Zeit als die unausweichbare Belastung der geschichtlichen Existenz des Menschen aufzuzeigen (3, 1–11), er denkt noch weiter und enthüllt dabei auch den Aspekt, in dem für ihn der niemals Jahwe genannte[2], aber personal verstandene Gott erscheint. Zunächst 3, 12f.: »Da begriff ich, daß es nichts Besseres für den Menschen (lies la'ᵃdam) gibt, als sich zu freuen und sich's

---

[1] Bis ins 6. Jh. v. Chr. hat man in Palästina »Hackgeld« gewogen, daher spricht man von Gold- und Silberschekeln (der Schekel ist eine Gewichtseinheit, vgl. S. 10 Anm. 6), dann tauchen persische (Dareike) und griechische (Drachme) Münzen auf. Um 400 v. Chr. (Zeit Esras) erhielt die persische Provinz Juda (jᵉhud) das Münzrecht.

[2] In der (internationalen) »Weisheit«, z. B. in Ägypten, überwiegt auch die Allgemeinbezeichnung: »der Gott«, aber die »Sprüche (Salomos)« sagen sowohl »Gott«, als auch »Jahwe«. Daß Kohelet den Eigennamen des Gottes der Bundesgemeinde Israel vermeidet, ist kein Zufall. Seine Theologie steht »am äußersten Rand des Jahweglaubens« (G. v. Rad, Theologie des AT, I, 1957, 457).

gut sein zu lassen in seinem Leben. Zugleich aber: bei jedermann, daß er ißt und trinkt und sich's gut sein läßt in seiner Mühsal: das ist eine Gabe Gottes.« Hier kommt ebensowenig wie in 2, 24ff. ein epikureischer Hedonismus zum Ausdruck, vielmehr ist es ein Ruf zur Selbstbescheidung und – die Erkenntnis, daß die Gesundheit, ohne die es nicht geht (cf. 5, 18–6, 2), von Gott abhängig ist. Darin stimmt Kohelet, so könnte man zusammenraffend sagen, mit der Bibel durchaus überein, die sich niemals mit einer Zufallserklärung von Leiden und Krankheit begnügt[1].

Wird durch das in 12f. Gesagte der personale Gott zum nahen (zum persönlichen) Gott? Der nahe Gott ist für das Alte Testament immer der Gott des Gebetes (cf. Ps 34, 19; 119, 151; 145, 18), Kohelet aber sagt in der den Kultus betreffenden Sentenz (4, 17–5,6): »Gott ist im Himmel, du aber auf Erden, darum seien deiner Worte wenige« (5, 1b). Im Hinblick auf 3, 12f. könnte man formulieren: damit klar bleibt, was für Kohelet »Glaube« als Akt des Lebensvollzuges – nur – sein kann, wendet er sich in 3, 14f. noch einmal zu dem in 3, 1–11 aufgewiesenen Generalthema, zeigt er noch einmal, daß sein Gott ein deus absconditus und nicht ein deus se revelans ist. »Ich erkannte: alles was Gott tut, das gehört dem Zeitenablauf (ʿôlam) an: Dazu wird nichts hinzugetan und davon wird auch nichts abgetan, und Gott tut das so, daß man ihn fürchte!«

W. Hermann[2] hat darauf hingewiesen, daß die Wendung vom Nichts--hinzutun und Nichts-fortnehmen primär eine Art Literaturschutz darstellt und zuerst in der ägyptischen Weisheit des Ptah-Hotep begegnet (dann auch in Aristeas § 311 und Apk 22, 18f.). Der Deuteronomist verwendet diese Schutzformel auch für die mündliche Weitergabe von Gottes Ordnungen (Dtn 4, 2; 13, 1). Gilt bei Jesus Sirach (42, 21) für die vollkommene Schöpfung Gottes, daß der sie Preisende beim Aufzählen weder verkürzen noch vergrößern kann, so hat die Formel bei Kohelet den Sinn, daß das in allem geschlossene Werk Gottes am Individuum und gegenüber dem Individuum unabänderlich ist. Der »Zeitenablauf«, dem Gott seinen Plan überwies, gewinnt hier einen beinahe personhaften Charakter; gewiß nicht von der spätzoroastrischen Zervan-Spekulation abhängig, besitzt der ʿôlam von Koh 3, 14 eine Eigenständigkeit, die man doch mit außerbiblischen Aion-Vorstellungen vergleichen kann[3]. Diesem so durch den ʿôlam sich selbst begrenzenden Gott gegenüber gilt – *nur* – die (Gottes-)Furcht. »Die Furcht ist ein konstitutives Moment im Gottesbilde Kohelets. Infolgedessen hat der Begriff der Gottes-

---

[1] H. Donner, Art. Leiden II (im AT), RGG³, IV, 295–297.
[2] W. Hermann, Kohelet 3, 14, WZ Leipzig, 3 (1953/4), 283–7.
[3] K. Deichgräber, Art. Aion, RGG³, I, 193–195.

furcht gegenüber der [normalen] ›Weisheit‹ wiederum viel von seiner urtümlichen Frische, dem unheimlichen Grauen vor einer übermächtigen Gewalt zurückgewonnen.« So möchte BLIEFFERT den Tatbestand sehen, aber es ist, wenn man auf das Ganze der Aussagen Kohelets sieht, u.E. doch mehr als fraglich, ob die Gottesfurcht als ein wirkliches movens den unverkennbaren Fatalismus durchdringt.

Die *Zeit*, in der sich Gottes Tun äußert, bestimmt geradezu den Aufgabenbereich Gottes (in der individuellen Situation des Menschen). Das dürfte der Sinn der beiden zusammengehörenden Aussagen in 3, 15 sein. Hatte Kohelet in der Eingangssentenz (1, 2–11) die völlige Nichtigkeit an dem ewigen Einerlei aufgezeigt (»Was war, das wird sein, und was man tat, das wird man [wieder] tun. Und es gibt nichts Neues unter der Sonne«), so stellt er hier die Ordnung der tempora heraus: »Was geschieht, war längst da, und (auch) was sein wird, ist schon längst dagewesen« (3, 15a). Gott wacht über den dem ʿolam überwiesenen Kulminationspunkten, wobei (3, 11. 14) es gleichgültig ist, ob der Mensch sie zufällig trifft oder verfehlt. *So* klingt die Sentenz aus: »Und Gott sucht das Vorbeigegangene« (3, 15b). Wortwahl und Konstruktion (fehlender Artikel) enthalten für die Übersetzung Probleme[1], aber der Sinn dürfte deutlich sein: Ist ein gegenwärtiger Moment (als Kairos) Vergangenheit geworden, so (biḳḳeš) macht ihn Gott ausfindig (oder: verschafft sich ihn) als einen, der dann für eine unbestimmte Zeit zunächst »Zukunft« ist, bis es zu seiner erneuten Gegenwart kommt. Die Vulgata sagt: Deus instaurat quod abiit. »Zeit« in der Wiederkehr kennt das Alte Testament auch in anderen Vorstellungsbereichen. So lautet die Phrase: »Heute übers Jahr« hebräisch: »wenn die Zeit (ʿet) – wieder – lebendig ist« (Gen 18, 10; 2. Kön 4, 16). Ein bestimmter Tag kann verflucht werden (Jer 20, 14–18; Hi 3, 3–6), was besagen will: er soll bei seiner jährlichen Wiederkehr immerdar ein Unheilstag sein[2]. Polemisch gegenüber dem Planetenglauben in Babylonien betont Deuterojesaja (Jes 40, 26), daß Gott die Sterne Nacht um Nacht zu ihrem Dienst befiehlt; er ruft sie mit Namen und keiner bleibt ihm aus!

Der Mensch hat sich der Zeit zu unterwerfen. Daher kann und muß Kohelet sagen: »Was geschieht, ist längst vorherbenannt, und bestimmt, was der Mensch sein wird. Und nicht kann er rechten mit dem, der stärker ist als er« (Koh 6, 10). Angesichts der Undurchdringlichkeit des von

---

[1] G.R. DRIVER, Problems and Solutions, VT 4 (1954), 226f. will das auffallende Fehlen des Artikels von ursprünglichem »Gott sucht den (Moment), wenn er vorbeiging« (ʾôtô nirdap) aus erklären.

[2] F. HORST, Hiob, BK XVI, 1960, 42f.

Gott gesetzten Daseins zwischen Geburt und Tod ziemt sich das *Schweigen*, denn »viel reden vermehrt nur die Nichtigkeit«. Spielt Kohelet hier auf die – wohl ein Jahrhundert ältere – Hiob-Dichtung an? Der opponierende Hiob (cf. z. B. Hi 9, 1 ff.) wird freilich zuletzt von dem, der aus dem Wetter zu ihm redet, überführt[1]. Ihm tritt das Gottsein Gottes unmittelbar vor das Auge: »Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört, nun aber hat mein Auge dich gesehen« (42, 5), und *sein* Schweigen (40, 4) ist zugleich ein Akt des Glaubens: »Ich lege die Hand auf meinen Mund.«[2]

---

[1] Zum Hiobbuch vgl. C. Kuhl in RGG³, III, 355–361.

[2] B. Couroyer, »Mettre sa main sur la bouche« en Egypte et dans le Bible, RB 67 (1960), 197–209.

In dieser Nacht (Luk 17, 34)

Zu einer älteren Form der Erwartung in Luk 17, 20–37

von

August Strobel

I

Die eschatologische Jüngerbelehrung Luk 17, 22–37 steht unter dem gewichtigen Gedanken der plötzlichen Parusie des Menschensohns. Das Problem der bereits empfundenen Parusieverzögerung liegt ihr zugrunde. Schon zu Beginn wird die Situation der nachösterlichen Gemeinde ins Auge gefaßt (V. 22: *Es werden Tage kommen*...)[1]. In der vorliegenden abgerundeten Gestalt hat der Abschnitt bei den synoptischen Seitenreferenten keine Entsprechung. Er weist sich damit als Lukanische Sekundärkomposition aus, wobei zumindest eine ältere Quelle verarbeitet ist[2]. Sie wird bekanntlich auch Mt 24 und Mk 13 sichtbar. Man denkt allgemein an Q. Trotz des anderwärts bezogenen Materials, das zT durch eigenes bereichert sein mag, ist die eingangs formulierte Thematik (V. 22–24) im folgenden weiterhin eingehalten. Als eigentlich verbindendes Element kann die Redeweise vom »Tag« bzw. von den »Tagen« des Menschensohns angesehen werden. Der Wechsel von Singular (V. 24. 29. 30. 31) und Plural (V. 22. 26. 28) ist aber nicht nur ungenau und verständniswidrig, sondern auch merkwürdig[3].

---

[1] Zur Theologie des Abschnitts vgl. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, Tübingen 1960[3], 114ff.; E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung, BZNW 22, 1957, 35f.

[2] Zur Analyse vgl. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1957[3], 123, 128; bes. B. Weiss, Die Quellen des Lukasevangeliums, Stuttg. Berlin 1907, 84ff.; W. Bussmann, Synoptische Studien II, Halle 1931, 91f.; T. W. Manson, The Sayings of Jesus, London 1949, 140–148; E. Schweizer, Der Menschensohn, ZNW 50, 1959, 185ff. 190.

[3] Was bisher allgemein notiert wurde, vgl. T. W. Manson, aaO 142; W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, Zürich 1956, 31f. Beiden Wendungen denselben Inhalt zuzulegen, ist u. E. ausgeschlossen. Die Quellenfrage darf am wenigsten hier unberücksichtigt bleiben. Sie zeigt, daß dem Plural (etwa Mt 24, 37. 38 und Luk 17, 26a) jeweils eine ganz andere Endzeit-Konzeption zugrunde liegt. Mt erinnert

Ungenau insofern, als der Abschnitt seinem inneren Schwergewicht nach darauf abzielt, das Wie und die Plötzlichkeit des Erscheinens des Menschensohns zu illustrieren, wobei der Gemeinde die rechte Haltung in der nachösterlichen Interimszeit eingeschärft wird. Der Ausdruck »Tage des Menschensohns« dürfte also eigentlich darin keinen Platz haben, sondern nur der vom »Tag des Menschensohns«.

Merkwürdig deshalb, weil die pluralische Rede von den »Tagen« augenscheinlich im besonderen auf Lukas zurückzuführen ist. So steht die Wendung »einer der Tage des Menschensohns« in der redaktionellen, sehr wahrscheinlich Lukanischen Überleitung V. 22[1]. Formal ist der Ausdruck fraglos eine unjüdische Weiterbildung der Vorstellung von den »Tagen des Messias«[2]. V. 26 sind die »Tage des Menschensohns« offenbar gleichfalls von Luk eingesetzt. Mt 24, 27, wo die gleiche Quelle noch einmal hervortritt, spricht jedenfalls nur singularisch von der »Parusie des Menschensohns« (vgl. auch Mt 24, 27 mit V. 24).

Die Fassung des Mt erscheint dabei als die ursprünglichere[3]. Sie fügt sich auch dem dortigen Zusammenhang, in dem das Bild von dem nach Blitzesart »plötzlich« kommenden Erlöser verarbeitet ist, widerspruchslos ein. Formal gesehen ist diese Glätte zwar bei Luk angestrebt, sie ist aber – wie gesagt – sachlich-inhaltlich auch nicht annähernd erreicht.

Wie erklärt sich demnach diese spannungsvolle Themenkombination? Lag Luk im besonderen an der pluralischen Redeweise, etwa zum Ausdruck eines längeren eschatologischen Zeitabschnitts? Nach H. Conzelmann[4] zeige der Plural »im jetzigen Zusammenhang« an, »daß das

---

an »jene Tage« der Noahzeit, wobei der Ton auf dem »bis zu dem Tag« liegt, Luk dagegen vergleicht die Tage des Menschensohns (eine Zeitperiode) allgemein mit den gerichtsreifen Tagen des Noah (ebenfalls eine Zeitperiode). Anders jedoch Luk 17, 29 f. (hier aber beidemal Sing.!).

[1] So die allgemeine Ansicht W. G. Kümmel, aaO 23. Anders ohne Gründe E. Grässer, aaO 35. Vgl. aber R. Bultmann, aaO 138; H. Conzelmann, aaO 114; E. Schweizer, aaO 190 u. a.

[2] Strack-Billerbeck II 237; IV, 2; 826 ff. Ein jüdischer Apokalyptiker hätte so nie von der Zeit vor dem Erscheinen des Menschensohns sprechen können. Daß bei dieser Annahme ein Widerspruch zu Mk 13, 20 vorliegt, kann der Vf. nicht bemerken (vgl. aber E. Grässer, aaO 35 Anm. 7). Der Meinung, es sei die Parusie gemeint, widerspricht vielmehr der folgende Plural in Luk 17, 26 b.

[3] So auch T. W. Manson, aaO 143. Erwägen kann man, ob Mt nicht an Stelle des »Tages« (bzw. der Stunde; s. S. 18 f.) den Begriff der Parusie einführte. Freilich auf keinen Fall für den nicht ursprünglichen Plural »Tage des Menschensohns«. Vgl. auch R. Bultmann, Ergh. 1958 zu S. 123.

[4] H. Conzelmann, aaO 115. Die Feststellung dürfte allerdings nicht ganz zutreffend sein, denn es geht weniger um einzelne Akte als um die zwischengeschaltete Gerichtsepoche der »Wehen des Messias«, die zugleich eine Bußfrist darstellen.

Eschaton nicht mehr als in sich einheitlicher Akt, sondern als Abfolge gegeneinander abgesetzter Akte vorgestellt ist«. Tatsächlich liegt gerade in V. 22 der Ton auf den zwischenzeitlichen, nachösterlichen »Tagen des Menschensohns« (vgl. auch V. 26. 28!). Man wird sich der auf breiter Basis erarbeiteten Erklärung also nicht entziehen können. Besteht sie jedoch zu Recht, dann muß das nicht durch die Mt-Tradition gedeckte Gut entweder frei von Luk eingearbeitet oder geschaffen sein, was zB für V. 25, V. 32 und V. 37a zutreffen wird[1], oder aus derselben oder einer ähnlichen Sonderüberlieferung stammen[2]. Letztere hat sich offenbar durch eine eigene Vorstellung vom eschatologischen Endakt ausgezeichnet, nämlich durch die betonte Herausstellung *der Plötzlichkeit* des Erscheinens des Menschensohns[3]. Da dieser Gesichtspunkt auch gerade für die Mt-Parallelen typisch erscheint (Mt 24, 37–41, bes. V. 39), wo das Motiv der plötzlichen Scheidung in ganz ähnlichen Sätzen (teils wörtlich) gebraucht ist, wird man an eine hier wie dort verarbeitete ältere Tradition denken. Die enge Bindung an die Sintflutgeschichte, wobei über Mt hinaus der Augenblick des plötzlich fallenden Gerichtsfeuers wichtig ist (V. 29f.), macht die gleichfalls judenchristliche Herkunft der Quelle, somit ihre Zugehörigkeit oder Verwandtschaft zu Q, deutlich. In ihr war vom »Tag des Menschensohns« die Rede, also von einem bestimmten Zeitpunkt seines plötzlichen Kommens, oder womöglich noch genauer, weil der jüdisch-palästinischen Tradition gemäß, von der »Stunde des Menschensohns« (aram. שָׁעָה)[4]. Der Vorgang, wonach sich in der ur-

---

[1] Zu V. 25: so R. Bultmann, aaO 163. 353; aber nicht W. G. Kümmel, aaO 63f.; T. W. Manson, aaO 142. Die Hand des Luk zeigt sich u. E. in dem πρῶτον. Zum Spruch selbst vgl. Luk 9, 22/Mk 9, 31/Mt 16, 21. – Zu V. 32: vgl. Anm. 2; zu V. 37a: so R. Bultmann, aaO 88.

[2] Was in der Tat auch die allgemeine Annahme ist. Z. T. wird die formende Hand des Lukas angenommen, z. T. schreibt man ihm die bessere Überlieferung zu (so B. Weiss für V. 24 »an seinem Tag«, so auch für die Verse 28–30, die von Mt fortgelassen seien). Nach R. Bultmann, aaO 123, hat ebenfalls Lukas die ihm vorliegende Quelle durch die Verse 31–33 erweitert, »die er teils anderer Tradition entnahm (V 31. 33), teils wohl selbst bildete (V. 32)«. R. Bultmann meinte möglicherweise für V. 28–30 eine »Neubildung« annehmen zu können (zustimmend Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn, Festschr. G. Dehn, 1957, 66; W. G. Kümmel, aaO 31 Anm. 60). B. Weiss, aaO 86, der statuiert, daß eine solche Behandlung von Q durch Luk ohne Analogie sei, erscheint uns zwingender. Auch R. Bultmann nimmt schließlich an, die Verse seien bereits von Luk in Q vorgefunden worden. Eben darum geht es!

[3] So auch T. W. Manson, The Teaching of Jesus, Cambridge 1955, 264: »In Q the principal feature of the Parusia is its unexpectedness.«

[4] Möglicherweise gewinnt in diesem Zusammenhang auch die altlateinische und altsyrische Überlieferung an Wert, die V. 31 an Stelle von »an diesem Tag« bietet »zu dieser Stunde«. Sie ist ausgezeichnet dokumentiert, vgl. A. Merx, Die

christlichen Tradition die zwei Vorstellungskreise von der »Stunde des Menschensohns« und dem »Tag Gottes« mehr und mehr vermischt haben, läßt sich auch sonst belegen[1]. Jener war biblisch bedingt. Dieser wurde in der spätjüdischen Apokalyptik ausgebildet, die mit dem supranaturalen kosmischen Eingreifen Gottes rechnete[2].

II

Sucht man den Nachhall dieser eigentümlichen ältesten Tradition in unserem Abschnitt näher zu erfassen, wird man nicht an V. 34 vorbeikönnen. In der jetzigen Fassung stellt er sich als erratischer Block dar, der allgemein erhebliche Schwierigkeiten bereitet[3]:

»Ich sage euch: In dieser Nacht (ταύτῃ τῇ νυκτί) werden zwei auf einem Bette sein; der eine wird mitgenommen werden (παραλημφθήσεται), der andere aber wird zurückgelassen werden (ἀφεθήσεται).«

Sehr wahrscheinlich war dieser Spruch mit dem folgenden, analog gebildeten (V. 35) immer schon verbunden:

»Zwei werden am gleichen Ort mahlen, die eine wird mitgenommen werden, aber die andere wird zurückgelassen werden.«

Das Bild der Scheidung, hier auf einen Augenblick der Nacht zusammengedrängt, empfängt V. 34 (auch V. 35)[4] seine krasseste Illustration. Man kann sich den gemeinten Vorgang nicht anders denn als wunderbare

vier kanonischen Evangelien, II, 2, Berlin 1905, 349. Jedenfalls zeigt diese Texttradition an, wie man in der östlichen ältesten Kirche dachte und empfand.

[1] Der Übergangsvers Mt 24, 42 spricht nur vom »Tag«, an dem der Herr kommt. Die spätere Vermischung von »Tag« und »Stunde« lassen sekundäre Bildungen, wie Mk 13, 32 (»Tag oder Stunde«), par. Mt 24, 36 (»Tag und Stunde«), Mt 24, 50 (»Tag und Stunde«, par. Luk 12, 46), Mt 25, 13 (»weder Tag noch Stunde«) erkennen. In reiner Gestalt begegnet der Sprachgebrauch von der »Stunde des Menschensohns« in den auf nachweislich älteren Quellen beruhenden Versen Mt 24, 44; Luk 12, 40. Vgl. auch Röm 13, 11, Apok 3, 3 u. a.

[2] Vgl. 4. Esr 13, 51 über den Messias-Menschensohn: »Wie niemand erforschen noch erfahren kann, was in des Meeres Tiefen ist, so kann niemand der Erdbewohner meinen Sohn schauen noch seine Gefährten (= Engel), es sei denn *zur Stunde seines Tages.«*

[3] R. Bultmann, aaO 123, spricht von »zwei Drohworten«, die keine Beziehung zur Person Jesu haben. Nach B. Weiss (aaO 87) lägen Sprüche vor, die hier eingeschaltet wurden, weil sie an ihrem Ort unverständlich waren. Zur Sache vgl. auch T. W. Manson, The Sayings of Jesus, 146; E. Klostermann, Das Luk-Evgl. (HbzNT 5), 1929, 176.

[4] A. Merx, aaO II, 2; 349, hält auch V. 36 für echt, um der dadurch gegebenen Dreizahl der Beispiele wegen. Mit anderer Begründung neuerdings auch T. W. Manson, The Sayings 146: »If we accept V. 36 as genuine, we have a complete picture of a Palestine household consisting of husband and wife, two maidservants, and two menservants.« Möglicherweise geht aber V. 36 auf einen einmal ange-

plötzliche Entrückung zur Nachtzeit vorstellen[1]. Sachlich will das nicht ohne weiteres zu den Lukanischen Ausführungen passen, außer zu V. 24, der aber sicher der Quelle angehört[2]. Die Schwierigkeit der Überlieferung hat wahrscheinlich bereits Mt empfunden, der dieselbe Vorstellung Mt 24, 40 f. ohne Tag- oder Stundenbezeichnung unmittelbar an das Bildwort vom Sintflutgericht angehängt hat. Das Moment der »plötzlichen« Scheidung wird hier im logischen Zusammenhang weniger zum Problem. Anders indessen, wie gesagt, bei Lukas, der überdies noch die Tageszeit, »diese Nacht«, angibt. Die Erklärung, die Angabe wäre hinzugesetzt[3], um das Schreckliche der Trennung mitten im Schlaf zu unterstreichen, sei also Teil der Bildhälfte eines gleichnisartigen Spruches[4], kann nicht überzeugen. Warum soll man nicht ebenso am Tage, etwa zur heißen Mittagszeit, ruhen? Auch kann von einem Gleichnis keine Rede sein, denn ein Gleichnis in futurischer Zeitform ist schlechterdings ausgeschlossen[5]. So wird die Zeitangabe »in dieser Nacht« für den Exegeten im besonderen zum Problem[6].

---

strebten Ausgleich mit Mt 24, 40 zurück. So ist bemerkenswert, daß in der Überlieferung des Diatessarons Luk 17, 28–37 allgemein an den Schluß der großen eschatologischen Rede Jesu gerückt ist, wobei dann die eschatologischen Gleichnisse folgen, vgl. E. Preuschen, Tatians Diatessaron, Heidelberg 1926, 199. In der persischen Überlieferung erscheint Luk 17, 34 mit Mt 24, 40 kombiniert. Von hierher könnte sich die merkwürdig einheitliche östliche Textüberlieferung erklären.

[1] Zu *παραλαμβάνεσθαι* vgl. G. Delling, ThWb IV; 14, 21 ff. Der Begriff meint indessen keineswegs nur die »Aufnahme« in das Reich des Christus, sondern den Akt des Fortgeschlepptwerdens. Vgl. F. Hauck, Das Evgl. des Lukas, 1934 (ThHk III), 218: »Die einsammelnden Engel (Mt 13, 48 f.) nehmen je einen mit sich (*παραλ.* 11, 26; Joh 14, 3) in die Gottesherrschaft, lassen den anderen zurück (*ἀφεθ.*) und geben ihn damit dem Verderben preis. Die Form der Rettung ist damit doch wohl als Entrückung aus der irdischen Endnot gedacht.« Die Deutung von F. Bleek-H. Holtzmann, Synopt. Erklärung der drei ersten Evgl., Bd 2, 1862, 249, wonach *παραλ.* das Fortgerafftwerden zum Verderben meine, wird heute niemand mehr vertreten.

[2] R. Bultmann, aaO 128. 163.

[3] Einige Ausleger meinen von Lukas: so B. Weiss, aaO 87 (um des im folgenden erwähnten Bettes wegen), A. R. C. Leaney, A. Comm. on the Gospel according to St. Luke, London 1958, 232 (»a Lucan touch«).

[4] Vgl. A. Plummer, The Gospel according to St. Luke (ICC), 1953³, 409: »Night is part of the picture, for it is then that people are in bed.« Auch für Luk 17, 26–30 will der Begriff des Gleichnisses nicht ohne weiteres zutreffen. Es geht hier um vergleichendes Anschauungsmaterial. Anders Ph. Vielhauer, aaO 66.

[5] Vgl. auch M. J. Lagrange, Évangile selon St. Luc. (Études Bibliques), 1948, 466: »La nuit est une désignation plus speciale. On à entendu la nuit en sens allégorique, d'une époque de tribulations, mais rien n'insinue une métaphore, car le second cas aussi peut s'entendre de la nuit.«

[6] Andere behaupteten daher, es sei die vom Standpunkt des Redenden aus fol-

Auch formal gesehen fällt bei Luk dieser (bzw. auch der folgende) Vers aus der Darlegung heraus. Das betonende »ich sage euch« ist im Zusammenhang einzigartig und man sähe es lieber an einer anderen sachlich-christologisch tieferen Stelle der Rede[1]. Ebenso will das Demonstr. pron. (ταύτῃ) nicht ohne weiteres passen[2]. Wir vermissen das für die sonstigen Zeitangaben stehende hebraisierende ἐν mit Dat., das Luk im Zusammenhang eindeutig bevorzugt. Da überdies der Evangelist gerne ἕτερος und ἄλλος verwechselt, ja den richtigen Begriff gelegentlich sogar durch den falschen ersetzt[3], ist man vom korrekten (= unlukanischen) Gebrauch des ἕτερος angenehm überrascht. Hervorzuheben ist endlich, daß die Gegenüberstellung von ὁ εἷς – ὁ ἕτερος anderwärts noch einmal für die Quelle Q belegt ist (Mt 6, 24 // Luk 16, 13) [4].

Somit kann kein Zweifel bestehen, daß an dieser Stelle eine Quelle eingearbeitet wurde, die mit dem Kommen des Menschensohns zur Nachtzeit rechnete. Gelegentlich wurde das bereits erwogen. K. H. Rengstorf[5] hat vermutet, die Sätze könnten »vielleicht« eine »alte Erwartung Jesu am Ende der Nacht« widerspiegeln. Noch heute mahlen die Frauen in Palästina in der Regel vor Sonnenaufgang das Korn (s. V. 35). Andere Erklärer wurden in dieselbe Richtung gewiesen, wollten sie einen Sinn in den Wortlaut bringen[6].

Gibt es für eine solche Erwartung anderweitige Belege? Man ist genötigt, an die im Spätjudentum und in der Urkirche judenchristlicher Prägung allgemein vorherrschende Ansicht von der zur Nachtzeit des Passaabends stattfindenden Erlösung zu erinnern. Das Material hierzu ist schier unübersehbar. Diese Form der nächtlichen Erwartung – und sie ist nur in dieser speziellen Ausprägung bekannt! – entspricht allein der in Luk 17, 34. Einen Teil der einschlägigen Texte hat der Verfasser anderwärts gesammelt[7]. Aber es ist nicht einmal nötig, auf sie zurückzugreifen,

---

gende Nacht gemeint: so Th. Zahn, Das Evgl. d. Lucas, KzNT III, 1913, 606, auch schon Bengel, vgl, G. L. Hahn, Das Evgl. d. Lucas, Breslau 1894, 392.

[1] R. Bultmann, aaO 123, betont den Charakter des »Drohwortes«. Einen formal herausragenden Platz hat dieses Spruchbündel in der oben (S. 19 A. 4) erwähnten eschatologischen Rede des Diatessarons. War das in Q ähnlich?

[2] Es kann daher unmöglich erst durch Lukas gesetzt worden sein.

[3] Vgl. J. H. Moulton, A Grammar of New Testament Greek, vol. 1, 1908, 79f.

[4] Worauf schon B. Weiss, aaO 88 aufmerksam machte.

[5] K. H. Rengstorf, Das Evgl. nach Lukas, NTD 3[5], 1949, 197 (zSt).

[6] Vgl. T. W. Manson, The Sayings 146: »The words ›in that night‹ suggest that the saying is a continuation of the line of thought represented by the early Pauline ›the day of the Lord so cometh as a thief in the night‹ (1. Thess. 5, 2)«; dazu ders., The Gospel of Luke (Moffat), 1955[3], 199: »The Judgement takes place at night, and therefore the Women at the Mill must be thought of as working after sundown.«

[7] Vgl. A. Strobel, Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17,

denn eben für Luk 17, 34 gibt es einige Zeugnisse, die in diesem Sinne klar für sich sprechen.

III

Wir nennen zunächst die Ausführungen der altsyrischen Abhandlung zum Thema der Wiederkunft des Herrn (= Ps.-Ephraem C), worin es heißt (p. 342, 1. u. 2. Abs.)[1]:

»*Und sie werden den Anfang machen, sich zu erheben und emporzusteigen* (sc. die Gläubigen in der Osternacht), *einer nach dem andern, die ganze Nacht bei der Stimme der Donnerschläge und des Krachens und durch die Erschütterungen und Verwirrungen. Und es wird Bruder zum Bruder sagen, da er von Furcht getroffen sein wird: einer dieses Namens befand sich jetzt bei mir und nicht weiß ich, was aus ihm geworden ist. Und während er dies sagen wird, wird auch der andere sagen: auch mein Bruder befand sich jetzt bei mir und nicht weiß ich, was er geworden ist. Wie viele andere werden noch so sagen! Darauf bezieht sich das, was er uns gesagt hat:* Mk 13, 15, *daß er nicht, während er etwas holen will, verlustig sei von dem Hingerissenwerden zu den Freuden und sich selbst verliere* (Luk 17, 33). *Und dasselbe eben ist dies, was Lukas im Evangelium zeigt, indem er sagt* (Luk 17, 34f.): *In dieser Nacht, sagt er, werden sein zwei in einem Bette, den einen werden sie nehmen, überliefern und den andern werden sie zurücklassen. Zwei werden sein, die an einer Mühle mahlen, die eine werden sie nehmen, überliefern und die andere werden sie zurücklassen... Denn uns werden die Engel aus allen Winden und allen Richtungen wegtragen, und sie schweben und fliegen in die Höhen des Himmels* (vgl. Mk 13, 27), *uns vor unsern Herrn zu bringen* (vgl. 1. Thess 4, 17), – *der mit einem Körper verglichen ist und wir mit einem Adler* (sc. Luk 17, 37) – *vor der Flamme des angezündeten Feuers und vor der Stimme der großen Trompete und der Flöte* (vgl. Jes 30, 20: zum Passa!), *die antreibt vor den Herrn der Engel, der begleitet ist von der Herrlichkeit seines Vaters und den Scharen seiner Engel* (vgl. 1. Thess 2, 7ff.) *in jener Nacht, in der der Bräutigam erscheinen wird* (Mt 25, 1ff.)!«

Die aufschlußreichen Ausführungen wurden um 363 n. Chr. in Ostsyrien geschrieben[2]. Es wäre allzu simpel, wollte man sie als nur späte Erfindung abtun. Die gleiche theologische Konzeption begegnet schließlich auch schon 1. Thess 4, 13ff. als die eigentümlich urchristliche, dazu Mk 13, 27 (par. Mt 24, 31)[3]. Kann dieses älteste Denken nicht auch Luk 17, 34 nachklingen? Wir sagen: nachklingen; denn es ist mit Händen zu

---

20f., ZNW 49, 1958, 157ff. 164ff. 183ff. Zum Verständnis von Mt 25, 1–13, NovTest 2, 1958, 199ff. Vgl. jetzt auch G. Kretschmar, Jb. f. Lit. u. Hymn. 1960, 75ff.

[1] J. Schäfers, Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn etc., 1917, 110f. Hinweise des Vfs. stehen in Klammern.

[2] Vgl. den Nachweis des Vfs. in ZKG 70, 1959, 112ff.

[3] Vgl. hierzu J. Weiss-W. Bousset, Das Lukasevgl. (SchrdNT 1. Bd.), 1917, 369. Zu Mk 13, 27 vgl. E. Lohmeyer, Das Evgl. des Mk (Meyer I, 2), 1951, 279: »Es scheint, als sollten die Erwählten auf der ›Spitze der Erde‹, d. h. der heiligen und hohen Mitte der Erde vereint und von dort zur höchsten Spitze des Himmels, wo Gott thront, hinaufgeführt werden.«

greifen, daß Lukas dieser Überlieferung aus dem Wege geht. Mk 13, 27 (par. Mt 24, 31) bietet er überhaupt nicht und Luk 21, 36 ist der Vorgang in die allgemeinste, nichtssagende Fassung vom Vor-den-Menschensohn-Gestelltwerden gebracht.

Über Ps-Ephraem C in die ältere Zeit hinauf führt Hippolyt. Zwar äußert er sich nicht direkt zu unserem Schriftwort, doch können wir auf Grund der Behandlung von Mt 24, 28[1] (par. Luk 17, 37) seine Meinung erschließen:

»›*Und wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler*‹, *d.h. wie die Adler sich sammeln bei einem Aas, um davon zu rauben, so werden die Engel die Schar der Christen zusammenbringen* (Mt 24, 31), *und dann wird eine lichte Wolke sie tragen und sie werden unsern Herrn in großer Herrlichkeit kommen sehen, wie Paulus sagt:* 1. Thess 4, 15–17.«

Das ist die *gleiche* Vorstellungswelt und sie hängt am *gleichen* Schriftzusammenhang. Da erstaunlicherweise dieses Denken von 1. Thess 4, 13ff. zur Zeit des Hippolyt in Rom noch ganz wörtlich genommen wurde, muß es in besonderer Weise aus alter Zeit tradiert worden sein und zwar offenbar kontinuierlich. Man kann an eine gottesdienstliche, liturgische Tradition denken, hat aber freilich kein anderes Argument als das, daß Mt 24 u. 25 seit ältester Zeit zu den Osterlesungen gehört haben dürfte[2]. Kann nicht auch schon Luk 17, 34, wofür der Wortlaut spricht, der dem Urchristentum sichtlich vertraute Entrückungsgedanke verarbeitet sein? Damit verbindet sich die Frage, ob dieser markante Lehrtopos tatsächlich zum speziellen Traditionsgut der Passa-Erwartung gehört hat.

Zunächst dies: auch in 1. Thess 4, 13ff. ist das der Konzeption vorgegebene Passaschema deutlich. Der neueren Deutung der Stelle ist das nicht entgangen[3]. Sie würdigt die Abhängigkeit des Stoffes von Ex 19, das ist wahrscheinlich die jüdische Lektion der Pentekostezeit[4]. So wie Mose einst das Volk Israel der Offenbarung Gottes am Sinai entgegenführte, so wird auch Christus bei seiner Parusie die Gemeinde der Frommen Gott entgegenführen. Sie wird in die himmlische Welt entrückt werden. Die Erde aber geht im Feuer des Endgerichts zugrunde (vgl. Hebr 12,

---

[1] A. Achelis, Hippolyts kleinere Schriften (GCS I, 2), 1897, 205.

[2] S. Silviae peregrinatio 37, 5 (ed. P. Geyer, CSEL 39, 1898, 89, 9ff.); vgl. auch cp. 33, 2 (S. 85, 1ff.); *stans ipse episcopus Domini, quae scripta sunt in evangelio in cata Matheo, id est ubi dicit: Videte, ne quis vos seducat* (Mt 24, 4ff.). Die Sitte der österlichen Lektionarslesung ist durch die syr. Didaskalia bereits für die Zeit Hippolyts gesichert. Für die Bedeutung von Mt 24 vgl. schon Did 16.

[3] Dom Jaques Dupont, *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ*. L'union avec le Christ suivant St. Paul, Paris 1952, 64ff.; Ch. Masson, Les deux Épitres de St. Paul aux Thess. (Comm. du Nouv. Test. XIa), 1957, 59.

[4] Vgl. G. Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten, ZKG 76, 1954/55, 209ff. 222ff.

18ff.). Damals erschraken die Toten im Hades. Dann, am Ende der Zeit, wird der Schall der Posaune sie ins Leben zurückrufen. Die Berührungen, die zwischen 1. Thess und Ex 19 LXX bestehen, sind fraglos literarischer Art[1]. Dazu muß für Luk 17, 34 ein weiteres spätjüdisches, zugleich vorchristliches Zeugnis in Rechnung gestellt werden. Es ist Sap Sal 17, 14ff.[2], das in die gleiche Richtung deutet. In apokalyptischer Durchsichtigkeit[3] wird darin das Gericht über die ägyptischen Feinde Israels in der Passanacht eingehend und nicht ohne haggadische Phantasie beschrieben:

»Jene aber wurden während der an sich ohnmächtigen Nacht, die aus der ohnmächtigen Unterwelt herbeigekommen war, als sie schlafend dalagen, teils durch die Schreckbilder von Gespenstern umgetrieben, teils durch das Aufgeben des Selbstvertrauens gelähmt, denn eine plötzliche und unerwartete Furcht kam über sie... Wenn es ein Ackersmann war oder ein Hirt oder ein an einem einsamen Orte mit Arbeiten beschäftigter Tagelöhner, dann mußte er auf einmal, von ihr ergriffen, die unentrinnbare Not aushalten. Denn alle waren durch die eine Kette der Finsternis gebunden... Deine Heiligen aber befanden sich im hellsten Licht. Die andern hörten ihre Stimmen, sahen aber ihre Gestalt nicht (!)... Jene dagegen verdienten es, des Lichtes beraubt und in Finsternis verwahrt zu werden... Jene Nacht (ἐκείνη ἡ νύξ) ward zuvor unsern Vätern bekannt gemacht, damit sie in sicherer Kenntnis der Eidschwüre, denen sie Vertrauen geschenkt hatten, voller Hoffnung seien.«

Somit kann kein Zweifel bestehen, daß sich jüdische Fromme sowohl die einst geschehene als auch die noch bevorstehende Erlösung in der Passanacht als wunderbare Entrückung vorstellten. Die nächste Parallele

---

[1] Man vgl. Ex 19, 17 LXX (ἐξήγαγεν τὸν λαὸν εἰς συνάντησιν τοῦ θεοῦ) mit 1. Thess 4, 14 (ἄξει σὺν αὐτῷ) und 4, 17 (εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου); dazu Ex 19, 20 LXX (κατέβη δὲ κύριος) mit 1. Thess 4, 16 (ὁ κύριος... καταβήσεται). Heranzuziehen ist weiter die gesamte spätjüdische Haggada zu diesem zentralen Kapitel. So spricht beispielsweise Philo (De decal. 33) wie Paulus 1. Thess 4, 16 von einem κελεύειν. Wie in der spätjüdischen Auslegung wird der Schall der Posaune als belebende Ursache (hier als Grund der Auferstehung) verstanden. In griechischer Verbrämung deutet dies auch bereits Philo (De decal. 49) an: *»Es meint ferner symbolisch etwa folgendes... Es werden die, die dem Gotteswort gehorsam sein wollen, wie in schattenlosem Licht alle Zeit (τὸν ἀεὶ χρόνον) wandeln und die Gesetze selbst als leuchtende Sterne in der Brust tragen; die ihm aber ungehorsam sind, werden ewig entflammt und verzehrt werden...«* Deutlicher Pirqe Rabbi Eliezer cp. 41 (ed. FRIEDLANDER 324f.): *»The voice of the first (commandment – s. o. ἐν κελεύσματι) went forth... and all the trees fell prostrate, and the dead who were in Sheol revived, and stood on their feet till the end of all the generations...«*

[2] Im folgenden zitiert nach K. SIEGFRIED (in Kautzsch I, 1900, 504).

[3] Vgl. K. G. KUHN, Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit, ZNW 28, 1929, 334ff.; J. FICHTNER, Die Stellung der Sap. Sal. in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit, ZNW 36, 1937, 126: »Die andeutende, konkrete Eigennamen vermeidende Darstellungsweise des Verfassers ist typisch apokalyptisch«; ders., Weisheit Salomos, HbzAT II, 6, 1938, 64ff. Mit KUHN wird »die Umgestaltung der mosaischen Erzählung (Ex 10, 21ff.) zu einem Bilde von apokalyptischem und eschatologischem Charakter« betont.

hierzu stellt das bekannte Zeugnis der Ass Mos (10, 8ff.) dar, das die endzeitliche Entrückung Israels auf Adlersflügeln in den Himmel schildert (vgl. Ex 19, 4!)[1]. Plötzlich und wunderbar werden auch nach der Sap Sal die Frommen von den Gottlosen getrennt. Gottes Eingreifen »in jener Nacht« wird dabei mit nahezu denselben Beispielen veranschaulicht: es geschieht im Schlaf, es geschieht auf dem Feld und es geschieht mitten bei der Arbeit.

Obwohl in der Sap Sal (des israelitisch-ägyptischen Kontrastes wegen) das Moment der Trennung *zweier* Menschen unerwähnt bleibt, ist das doch im wesentlichen unverändert die Vorstellungswelt von Luk 17, 34f. Die Verse, einer älteren Tradition entstammend, in der die Passaerwartung jüdischer Herkunft bestimmend war, wurden offenbar von Luk übernommen und nach eigenen Gesichtspunkten verarbeitet, jedoch anscheinend nicht restlos von allen kritischen Akzidenzien befreit. Von einer wirklichen Problematik dieser Art von Hoffnung kann indessen bei ihm nicht mehr gesprochen werden. Es kostete einige Mühe, die besondere Färbung seines Traditionsgutes zu entdecken. Er hat gute, wenn auch nicht beste Arbeit geleistet. Die angeführten Parallelen lassen verhältnismäßig sicher erschließen, welcher Art die den Versen anhängende Tradition einmal war. Lukas hat sicher noch darum gewußt. Auch sonst wird allgemein behauptet, daß an dieser Stelle »eine überlegte Komposition« aus »traditionellen Elementen« vorliegt[2].

IV

Somit verbleibt uns, die Folgerungen für das rechte Verständnis der Kompositionsarbeit bei Lukas zu ziehen. Der Verf. hat anderwärts erwogen, ob mit Luk 17, 20f. nicht ein sekundär von Luk gebildeter Anbau

---

[1] Wir zitieren nach R. H. CHARLES, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT II, 1913, 422:

»Then thou, o Israel, shalt be happy,
And thou shalt mount upon the necks and wings of the eagle,
And they shall be ended.
And God will exalt thee
And He will cause thee to approach to the heaven of the stars,
In the place of their habitation.
And thou shalt look from on high,
And shalt see thy enemies in Gehenna.
And thou shalt recognize them and rejoice
And thou shalt give thanks and confess thy Creator.« Vgl. bes. auch Apok 12, 5. 14.

[2] H. CONZELMANN, aaO 115.

zur folgenden eschatologischen Belehrung 17, 22–37 vorliegt[1]. Ein solches Bemühen wird nur verständlich, wenn es durch eine aktuelle, der eigenen christlichen Erwartung entstammenden Fragestellung veranlaßt war. Allgemein kann dem Anbau die Ablehnung jeder Spekulation über das Wann des Kommens des Reiches entnommen werden. Im besonderen wollte der Verf. aber, veranlaßt durch die dem Begriff der »Beobachtung« anhängende Tradition, die Abwehr der Passa-Erwartung angetönt sehen, die zur Zeit des Lukas zweifellos weithin herrschend und eben auch problematisch war. Im Judentum hatte sie sich längst mit der allgemeinen Messiashoffnung verbunden. Dieser hypothetische Versuch, den auch bereits A. Merx[2] erwog, wird durch die oben angestellten Überlegungen erneut als nicht unwahrscheinlich bekräftigt. Das gilt um so mehr, als die bisherigen kritischen Stimmen in keiner Weise das Fundament jener Hypothese erschüttern konnten. H. Conzelmann[3] stellte die Behauptung auf, Lukas habe die jüdische Passa-Haggada überhaupt nicht gekannt. Nun, das brauchte er auch gar nicht, wobei er sie aber vermutlich trotzdem gekannt hat, denn es genügte, wenn er die frühchristlichen Hoffnungen zur österlichen Passafeier zur Kenntnis nahm. Wären diese nicht deutlich genug gewesen, hätte er ihre Schwächen Luk 17, 34f. nicht so überlegt verdeckt. Ob er von den Schwierigkeiten Gal 4, 10 (παρατηρεῖν!) und Kol 2, 16 auch nichts gewußt hat? Wie Paulus dürfte er davon beunruhigt worden sein. Daß Lukas sekundär ein Gespräch Jesu mit den Pharisäern konstruiert hat, leuchtet daher ein, denn man bedurfte dringend einer Weisung des Herrn, und es gab tatsächlich hierfür bei ihm Ansatzpunkte. Natürlich wird man den besonderen Inhalt der Passaerwartung nicht überbetonen. Er klingt nur allgemein-kalendarisch an! Nicht mehr. Was die andere, neuerdings durch A. Rüstow[4] vorgeschlagene Deutung von Luk 17, 20f. betrifft, so wird man die beigebrachten (vor allem klassischen) Belege zum Verständnis von ἐντός mit Genit. gerne zur Kenntnis nehmen. Mit ihnen erscheint tatsächlich ein weiterer, sprachlich gerechtfertigter Sinn der umstrittenen Wendung erschlossen. Was aber die daraus abgeleitete Interpretation anlangt, so wird man sie nicht ohne weiteres billigen. Wir werden das unten (s. Abschnitt V) noch näher begründen. Hier nur dies: nichts, aber auch gar nichts, spricht dafür, daß Luk 17, 21 der Quelle Q entstammt[5]. Die

[1] A. Strobel, Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Luc 17, 20f., ZNW 49, 1958, 157ff. 182f.

[2] Vgl. A. Strobel, A. Merx über Lc 17, 20f., ZNW 51, 1960, 155f.

[3] H. Conzelmann, aaO 114 A. 1.

[4] A. Rüstow, ENTOS HYMON ESTIN. Zur Deutung von Lc 17, 20–21, ZNW 51, 1960, 197ff.

[5] Vgl. aber A. Rüstow, aaO 218.

erwünschte synoptische Parallele fehlt. Das Vorkommen in einer typischen Rahmenkomposition spricht dagegen. Innerhalb der Verkündigung Jesu, die nicht eine neue Moral brachte, sondern vom Kommen der Basileia handelte, ist die Aussage vom gegenwärtigen Reich einzigartig. Man wird auch beachten, daß der Gebrauch der Präp. ἐντός reichlich exklusiv ist. Gerade die von A. RÜSTOW beigebrachten Parallelen veranschaulichen dies. Somit dürfte ihre Verwendung doch wohl auf Lukas selbst zurückgehen, wie sie bemerkenswerterweise auch nur bei ihm und nur an dieser Stelle vorkommt.

Ob es sich nicht doch empfiehlt, für die Deutung der Verse von Luk 17, 20b auszugehen? Auch nach A. RÜSTOW[1] zielt die Frage der Pharisäer im Zusammenhang ab »entweder auf das Jahr oder auf den Zeitpunkt innerhalb des revolvierenden sakralen Jahreskalenders«. Dasselbe hat der Verf. – wenn auch mit etwas anderer Schwergewichtsverteilung – ebenfalls behauptet. Der Begriff der »Beobachtung« verbindet sich nun einmal im eigentlichen Sinn mit der »Nacht der Beobachtung«, der Passanacht. Nach allgemeiner jüdischer Ansicht wird die messianische Hoffnung zu Beginn des Festjahres verwirklicht werden. Die Funktionsweise des jüdischen Mondkalenders gab dem »Beobachten« (auch von hierher gesehen) seinen eigentlichen Inhalt und tieferen Sinn. An sich mag man den Begriff natürlich weiter fassen. Wie indessen die erschließbare vorlukanische Tradition zu Luk 17, 34ff. nahelegt, kann der Evangelist sehr wohl die erwähnte spezifische Art der Erwartung mit gemeint haben. Weil sie problematisch war, hat er ihre Ablehnung an dieser Stelle mit angetönt.

Daß Lukas diese Position ein wirkliches Anliegen war, geht vielleicht noch eindrucksvoller aus Luk 19, 11 hervor. Auch dieser Vers, der davon berichtet, daß Jesus beim Hinaufzug nach Jerusalem der Passa-Erwartung der Jünger entgegentrat, stellt gleichfalls eine *ad hoc* vom Evangelisten geschaffene Rahmennotiz dar[2]. Nicht ausgeschlossen ist hierbei, daß zugleich eine echte Erinnerung des geschichtlichen Sachverhalts vorliegt. Es bleibt schließlich immer merkwürdig, daß der Evangelist den Jüngern eine solche Denkweise überhaupt zumutet.

V

Was schließlich das Verständnis von ἐντὸς ὑμῶν (Luk 17, 21) betrifft, so hat A. RÜSTOW eine Reihe profangriechischer (teils klassischer) Belege zusammengestellt, die für die spezielle Bedeutungsnuance »im Einfluß-, Verfügungs-, Wirkungs-, Machtbereich von euch« sprechen. Als näherer

[1] AaO 199. [2] T. W. MANSON, The Sayings 314; R. BULTMANN, aaO 208, 360.

Sinn unseres Verses ergebe sich dabei: »Von einem unfruchtbaren Grübeln und Spekulieren wird also auf die allein fruchtbare moralische Aktivität verwiesen, eine Wendung ›ethischen Charakters‹, ein ›Appell an die eigene Initiative‹, wie sie Conzelmann bei Lukas in charakteristischer Weise auch sonst findet.« [1] A. RÜSTOW gelangt mit dieser Auslegung, was er anscheinend selbst nicht bemerken will, in ein gewisses logisches Dilemma. Er gibt die, wenn man so sagen darf, typisch Lukanische Theologie des Logions, wie oben dargelegt, zugleich als durch die ältere Q-Überlieferung bezeugt aus! Wie es scheint, bewertet er sie sogar als einen ursprünglich der Verkündigung Jesu eigenen eigentümlichen Zug. Jesus, der bekanntlich die Moral der Pharisäer geißelt, wird hier selbst zum Moralisten. Mir scheint, hier sind die Rollen vertauscht, denn wenn schon, dann war *Jesus* der »Grübler« als Verkündiger des Reiches Gottes. Sollte man also nicht doch lieber nach der Lukanischen Tendenz dieser Rahmenkomposition fragen?

Auch sonst mutet die Auslegung von A. RÜSTOW nicht unproblematisch an und sie stellt sich keineswegs überzeugender dar als die u. E. noch am ehesten glaubwürdige, nämlich: »mitten unter euch« bzw. »mitten bei euch«. Es ist doch wohl unbestritten, daß für Lukas vor dem profan-klassischen Sprachgebrauch, vor der Heranziehung von Euripides-, Xenophon- und Thukydides-Zeugnissen, der biblische Sprachgebrauch in Rechnung gestellt werden muß. Bei seiner Schilderung des Lebens und Wirkens Jesu befleißigte er sich dort, wo er selbst die Diktion prüft und den Rahmen gießt, einer auffallend gehobenen, nicht selten biblisch-antiquarischen Sprache und Darstellung (man vgl. nur Luk 9, 51ff.!). A. DEISSMANN und G. DALMAN sprachen deshalb geradezu von einem »Bibelstil« des Evangelisten [2]. Sollte man mit dieser Möglichkeit nicht auch für die Rahmenkomposition Luk 17, 20f. rechnen? Besonders in Anbetracht des ausgefallenen *ἐντὸς ὑμῶν*, das einem gehobeneren Sprachgebrauch angehört? Der Sinn »Das Reich Gottes ist mitten bei euch« paßt schließlich nicht minder vorzüglich in das Lukanische heilsgeschichtliche Denken. Wie der statistische Befund im Evgl. zeigt, konnte der etwas ausgefallene Gebrauch von *ἐντός* zur Zeit des Lukas offensichtlich auch so verstanden werden.

Es genügt, auf eine alttestamentliche Sprach- *und* Sachparallele zu Luk 17, 20f. zu verweisen. Ihre Übersetzungsvarianten sprechen dabei für sich.

Ex 17,7 handelt von der Namengebung der Lagerstandorte Massa und Meriba. Als Erklärung für Massa wird ausgeführt, die Israeliten hätten

---

[1] AaO 217.

[2] Die Worte Jesu, 1930, 32.

len Herrn »versucht«. Die versucherische Prüfung lag in der Frage:

היש יהוה בקרבנו אם אין

d. h.: »Ist Jahwe *in unserer Mitte* oder nicht?« Wortlaut und Sinn waren zu allen Zeiten eindeutig. Um so bemerkenswerter erscheint die Vielfalt der Übersetzungen, die auf das verschiedene Sprachempfinden der jeweiligen Übersetzerepochen zurückgehen dürfte.

Die LXX übersetzen:

εἰ ἔστι Κύριος ἐν ἡμῖν ἢ οὔ;

Targum Onkelos (ed. SPERBER zSt) hat:

האית שכינתא דיוי בינגא אם לא :

Die fragliche Präposition wird man mit »zwischen« oder »unter uns« wiedergeben können. Auch Codex Neofiti I, der als Subjekt »Glanz der Schekina« bietet, verzeichnet sie.

F. FIELD[1] vermerkt für Aquila auf Grund syrischer Überlieferung die bemerkenswerte Variante:

ἐντὸς ἡμῶν (!) (syr. bgw' djln),

für Symmachus:

ἐν μέσῳ ἡμῶν (syr. bmzʿtʾ djln).

Aquila ist bekanntlich jener Übersetzer, der Lukas zeitlich am nächsten liegt. Er, der Wörtlichkeit anstrebt wie kein zweiter, bietet also für das völlig eindeutige hebr. »unter uns« oder »in unserer Mitte« die griechische Wiedergabe *ἐντὸς ἡμῶν*. Daraus läßt sich ersehen, wie man in biblisch denkenden Kreisen des 1./2. Jhs. n. Chr. die Präp. *ἐντός* verstand und gebrauchen konnte. Die Folgerungen für Lukas sind zu ziehen, denn zweifellos steht er diesem Sprachdenken bei weitem näher als dem von A. RÜSTOW beschworenen.

Bleibt zu erwähnen, daß dieser Gebrauch von *ἐντός* bei Aquila keineswegs singulär, sondern offenbar gängig war. Das bekundet seine Wiedergabe von Hi 2, 8:

Mas.: בתוך־האפר
LXX: *ἐπὶ τῆς κοπρίας*
Sym.: *ἐπὶ σποδοῦ*
Aqu.: *ἐντὸς τῆς σποδοῦ*

d. h. Hiob saß »mitten in der Asche«.

Der Gebrauch der Präp. *ἐντός* bei Aquila ist somit derart unzweideutig, daß sich der kritische Ausleger von Luk 17, 21 b in der sprachlich möglichen Alternative zwischen »im Wirkungsbereich von« und »unter, inmitten von euch« nicht anders denn für letztere Möglichkeit entscheiden kann.

---

[1] Orig. hex. quae supersunt I, 111.

Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher[1]

Ernst Fuchs, dem Scheidenden, zum »Andenken«

von

Karl-Gottfried Eckart

I

1. Es sollte nicht mehr bezweifelt werden, daß das im Neuen Testament als 2. Thessalonicher-Brief geführte Schreiben nicht von Paulus, sondern so, wie es da steht, aus sehr viel späterer Zeit stammt. Nachdem bereits JOHANN ERNST CHRISTIAN SCHMIDT im Jahre 1801[2] an der Echtheit des Briefes gezweifelt hat, gab es vor allem bis zum Anfang dieses Jahrhunderts eine teils sehr heftige Debatte darüber. Es hat nun keinen Sinn, hier das Für und Wider der einzelnen Stimmen auszubreiten. Nur auf zwei wichtige Argumentationen muß noch hingewiesen werden. Übte SCHMIDT hauptsächlich Kritik an der sog. Eschatologie – wir sagen besser »der dogmatisierten Apokalyptik« – des 2. Briefes, so fand WILLIAM WREDE[3] zwar die eschatologischen Bedenken nicht ausreichend, wies aber darauf hin, daß der Brief einen logischen Fehler in sich birgt[4] und brachte schließlich als Hauptargument gegen die Echtheit vor, daß dieser zweite Brief sowohl literarisch als auch thematisch vom ersten Brief abhängig ist. So lautet sein Urteil über den 2. Thessalonicherbrief schlicht, es handele sich dabei um eine gemeine Fälschung. Diesem Urteil stimmen wir insofern zu, als mindestens 2. Thess 2, 1–12 offenbar in der Absicht geschrieben wurde, des Apostels Verständnis von der Eschatologie in einen kirchlich tragbaren apokalyptischen Rahmen umzuwandeln, also schlicht, sie zu korrigieren. Der Abschnitt ist dezidiert

---

[1] Antrittsvorlesung, gleichzeitig Festvorlesung zur feierlichen Semestereröffnung und Immatrikulation der Kirchlichen Hochschule Berlin, WS 1960/61, gehalten am 15. 11. 1960.

[2] JOHANN ERNST CHRISTIAN SCHMIDT, Bibliothek für Kritik und Exegese (1801), 380ff.; und: Einleitung in das NT (1804 [1818]), 256. SCHMIDT hält im Grunde nur 2. Thess 2, 1–12 für unecht.

[3] WILLIAM WREDE, Die Echtheit des 2. Thess in TU NF 9, 2 (1903).

[4] 2. Thess 2, 2 steht in direktem Widerspruch zu dem *ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, ὃ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ. οὕτως γράφω* (3,17).

ntipaulinisch in seinem Inhalt und gibt das auch unumwunden zu[1].

Fast ein exegetisches Kuriosum ist der Kommentar von v. DOBSCHÜTZ um 2. Thess[2]. Er legt den Brief gleich zweimal aus, einmal ausführlich unter Voraussetzung der Echtheit und einmal kurz unter Voraussetzung der nachpaulinischen Herkunft. Es ist erstaunlich, wie sich eine ganze Reihe exegetischer Probleme, die die ausführliche Auslegung aufwerfen mußte, unter der Voraussetzung, daß der Brief nicht von Paulus stammt, lösen. Freilich bleibt v. DOBSCHÜTZ bei der Meinung, der Brief sei echt, legt aber doch, wenn auch wider seinen Willen, ein sogar sehr überzeugendes Urteil über dessen Unechtheit vor.

So stand nur noch eine Untersuchung der Terminologie aus, die 1952 HERBERT BRAUN[3] vorlegte. Einige Hapaxlegomena ergeben für die Beurteilung der Echtheit natürlich nichts. Dagegen legt BRAUN elf Begriffe und Gedankenreihen vor, die spezifisch unpaulinisch sind. Damit ordnet er den Brief der Generation nach Paulus zu.

Dieses negative Urteil hat zwei wichtige Konsequenzen: a) Das heute als 2. Thessalonicherbrief geführte Schreiben ist gar kein Brief, sondern eine in Briefform gekleidete theologische Schrift, wie es deren im NT einige gibt. b) Die schon von SCHMIDT angerührte Frage nach der Einheitlichkeit des Briefes ist damit allerdings immer noch nicht beantwortet.

Unsere Frage nach dem zweiten echten Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher ist damit einerseits negativ beantwortet. Sie bleibt als exegetische Frage dennoch aktuell, wie ein Blick auf den sog. 1. Thessalonicher-Brief zeigt, dem wir darum heute unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

2. Auch der kanonische 1. Thess ist von der historischen Kritik nicht unberührt geblieben[4]. FERDINAND CHRISTIAN BAUR und ein großer Teil seiner Schule hielt diesen Brief ebenfalls für unecht. Das Argument war: der Brief enthält eigentlich gar keinen Hauptgedanken, was dem Apostel Paulus schlechthin nicht zuzutrauen ist. Der apokalyptisch-eschatologische Passus des Briefes 4, 13–5, 11 ist in seiner Gedankenführung wie im Sprachgebrauch nicht als paulinisch anzusehen. Doch sei dieses Urteil einmal dahingestellt.

---

[1] 2. Thess 2, 2 *μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν* kann kaum anders verstanden werden, ist absichtlicher Abstand zu allem sonst womöglich in paulinischen Briefen Gesagtem.

[2] In Krit. Exeget. Kommentar über das NT, bgr. v. H. A. W. Meyer, Bd. 10 (1909⁷).

[3] HERBERT BRAUN, Zur nachpaulinischen Herkunft des 2. Thess. in: ZNW 44 (1952/53), 152–156.

[4] F. C. BAUR, Paulus (1845), 480–492.

Schon eine einfache Bestandsaufnahme der im 1. Thess verhandelten Themen zeigt ein merkwürdiges Bild. Der Brief weist ein auch sonst bei paulinischen Briefen übliches Präskript auf (1, 1). Die anschließende Danksagung für die Gemeinde (1, 2–10), wie wir sie auch im Rm, 1. Kor und Phil finden, geht ohne Zäsur in die Erinnerung an die Zeit der Missionspredigt (2, 1–12) über. Mit dem anschließenden Text (2, 13–16) stellt sich ein eigenes exegetisches Problem dar. Hier beginnt eine zweite Danksagung, die ihrerseits wiederum an die erste Missionspredigt anzuschließen scheint: *ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε, οὐ λόγον ἀνθρώπων.* Dieses Stück fällt auf's stärkste auf, denn eine Dublette[1] in einem Brief ist doch sehr ungewöhnlich. Es ist schade, daß ERNST BAMMEL[2] nicht darauf aufmerksam gemacht hat. Dieses Stück Text ist aber noch in ganz anderer Weise auffällig. Mindestens von V. 15 an wird deutlich, daß wir es hier gar nicht einfach mit einem üblichen Prosatext zu tun haben, auch nicht, wie noch BAMMEL anzunehmen scheint, mit der Schilderung einer Verfolgung durch die Juden, sondern mit einer ganz allgemein gehaltenen, geradezu programmatischen Judenpolemik, die noch obendrein einen sehr straffen Parallelismus aufweist[3]:

. . . ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων
τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν
καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων[4]
καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων
καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων
κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι (ἵνα σωθῶσιν)
εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας (πάντοτε)
ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος[5].

---

[1] Ein ähnlicher Befund für den allerdings mit Sicherheit unechten Kolosserbrief löst sich durch die Beobachtung, daß dort ein liturgischer Text dem Brief angepaßt und aufgenommen ist. Vgl. ECKART, Exegetische Beobachtungen zu Kol. 1, 9–20, in: Theologia Viatorum (1960), 87–106.

[2] ERNST BAMMEL, Judenverfolgung und Naherwartung, in: ZThK 56 (1959), 294–315.

[3] Zur Frage der urchristlichen Kunstprosa vgl. NORDEN, Agnostos Theos (1956 [4. Stereotypauflage]). Zum Parallelismus vgl. besonders aaO 256f.; 555-564.

[4] So dem Parallelismus folgend gegliedert ergibt sich auch die syntaktisch und inhaltlich beste Ordnung des Satzes.

[5] Weil dieser Text bisher formal nicht richtig erkannt wurde, gab er sich als crux interpretum. Die Konjekturen von RITSCHL und RODRIGUES sind so aber unnötig. BAUR hat aaO 483 richtig beobachtet: hier handelt es sich um eine »allgemeine äußere Judenpolemik«.

Auch der V. 13 weist aber einen ähnlich straffen Satzparallelismus auf, ist inhaltlich genauso allgemein und unkonkret gehalten:

καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως
ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ᾽ ἡμῶν
τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων
ἀλλὰ καθὼς ἀληθῶς ἐστιν λόγον θεοῦ
ὅς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν.

Offenbar ist dieser V. 13 eine fest gefügte Anrede an vor nicht langer Zeit zum Christentum bekehrte Novizen. Dieser Inhalt ist wahrscheinlich der Grund dafür gewesen, daß dieser Text an diese Stelle in den Briefzusammenhang eingeschoben wurde. Ein Brieftext ist er jedenfalls unter gar keinen Umständen. Als einzig scheinbar konkreter Text bleibt so das Mittelstück zwischen beiden, der V. 14, stehen. Aber auch er redet nur scheinbar konkret, ist im Grunde doch ganz allgemein gehalten. Im übrigen redet er gar nicht von einer Verfolgung der Heidenchristen durch die Juden, wie uns der Text der Apostelgeschichte (17, 5ff.) nahelegen möchte, sondern er vergleicht nur die Heidenchristen mit den Judenchristen. Beide sind in ihrer speziellen Situation brüderlich – *μιμηταί* – verbunden. So wie die christlichen Gemeinden in Judäa von den Juden Verfolgung zu erleiden haben, so die Heidenchristen von ihren *συμφυλέται*[1]. Sollte dieser Text mit dem Eingangsdank (1, 2–10) zusammengehören, würden wir statt des allgemeinen *συμφυλέται* etwas Spezielleres erwarten dürfen, eine Bezugnahme auf Mazedonien und Achaja. Und noch mehr: der von BAMMEL beobachtete märtyrertheologische Aspekt des 1. Thess[2] erweist sich aufgrund dieser Sachlage als optische Täuschung. Er ist weder im vorangehenden noch im folgenden Text vorhanden, denn 2, 2 redet nur von dem Erleiden des Apostels in Philippi. Von einem Leiden in Thessalonich ist nicht einmal hier in 2, 14 die Rede. Die Erwähnung der Trübsale, sowohl der künftigen wie der gegenwärtigen in 3, 3f. ist doch nur eine Beschreibung der gegenwärtigen wie der künftigen Situation der christlichen Gemeinde, und wir müßten dann schon der paulinischen Theologie insgesamt – nicht nur dem 1. Thess – diesen märtyrertheologischen Aspekt nachsagen.

Wie schließt nun aber der folgende Text (2, 17–3, 4) an diese allgemeine Judenpolitik an? Schlicht gesagt gar nicht, denn die Erwähnung der räumlichen Trennung von der Gemeinde (2, 17), der Wunsch, die

---

[1] Dieser Text stimmt also in keiner Weise mit Act 17, 5ff. überein.
[2] AaO 314 Anm. 2.

Eschaton nicht mehr als in sich einheitlicher Akt, sondern als Abfolge gegeneinander abgesetzter Akte vorgestellt ist«. Tatsächlich liegt gerade in V. 22 der Ton auf den zwischenzeitlichen, nachösterlichen »Tagen des Menschensohns« (vgl. auch V. 26. 28!). Man wird sich der auf breiter Basis erarbeiteten Erklärung also nicht entziehen können. Besteht sie jedoch zu Recht, dann muß das nicht durch die Mt-Tradition gedeckte Gut entweder frei von Luk eingearbeitet oder geschaffen sein, was zB für V. 25, V. 32 und V. 37 a zutreffen wird[1], oder aus derselben oder einer ähnlichen Sonderüberlieferung stammen[2]. Letztere hat sich offenbar durch eine eigene Vorstellung vom eschatologischen Endakt ausgezeichnet, nämlich durch die betonte Herausstellung *der Plötzlichkeit* des Erscheinens des Menschensohns[3]. Da dieser Gesichtspunkt auch gerade für die Mt-Parallelen typisch erscheint (Mt 24, 37–41, bes. V. 39), wo das Motiv der plötzlichen Scheidung in ganz ähnlichen Sätzen (teils wörtlich) gebraucht ist, wird man an eine hier wie dort verarbeitete ältere Tradition denken. Die enge Bindung an die Sintflutgeschichte, wobei über Mt hinaus der Augenblick des plötzlich fallenden Gerichtsfeuers wichtig ist (V. 29 f.), macht die gleichfalls judenchristliche Herkunft der Quelle, somit ihre Zugehörigkeit oder Verwandtschaft zu Q, deutlich. In ihr war vom »Tag des Menschensohns« die Rede, also von einem bestimmten Zeitpunkt seines plötzlichen Kommens, oder womöglich noch genauer, weil der jüdisch-palästinischen Tradition gemäß, von der »Stunde des Menschensohns« (aram. שָׁעָה)[4]. Der Vorgang, wonach sich in der ur-

---

[1] Zu V. 25: so R. Bultmann, aaO 163. 353; aber nicht W. G. Kümmel, aaO 63 f.; T. W. Manson, aaO 142. Die Hand des Luk zeigt sich u. E. in dem *πρῶτον*. Zum Spruch selbst vgl. Luk 9, 22/Mk 9, 31/Mt 16, 21. – Zu V. 32: vgl. Anm. 2; zu V. 37 a: so R. Bultmann, aaO 88.

[2] Was in der Tat auch die allgemeine Annahme ist. Z. T. wird die formende Hand des Lukas angenommen, z. T. schreibt man ihm die bessere Überlieferung zu (so B. Weiss für V. 24 »an seinem Tag«, so auch für die Verse 28–30, die von Mt fortgelassen seien). Nach R. Bultmann, aaO 123, hat ebenfalls Lukas die ihm vorliegende Quelle durch die Verse 31–33 erweitert, »die er teils anderer Tradition entnahm (V. 31. 33), teils wohl selbst bildete (V. 32)«. R. Bultmann meinte möglicherweise für V. 28–30 eine »Neubildung« annehmen zu können (zustimmend Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn, Festschr. G. Dehn, 1957, 66; W. G. Kümmel, aaO 31 Anm. 60). B. Weiss, aaO 86, der statuiert, daß eine solche Behandlung von Q durch Luk ohne Analogie sei, erscheint uns zwingender. Auch R. Bultmann nimmt schließlich an, die Verse seien bereits von Luk in Q vorgefunden worden. Eben darum geht es!

[3] So auch T. W. Manson, The Teaching of Jesus, Cambridge 1955, 264: »In Q the principal feature of the Parusia is its unexpectedness.«

[4] Möglicherweise gewinnt in diesem Zusammenhang auch die altlateinische und altsyrische Überlieferung an Wert, die V. 31 an Stelle von »an diesem Tag« bietet »zu dieser Stunde«. Sie ist ausgezeichnet dokumentiert, vgl. A. Merx, Die

Gemeinde wiederzusehen (2, 17–20) und der Entschluß, Timotheus zu senden (3, 1), haftet innerlich in keiner Weise an der Judenpolemik, sondern spricht genau wie 2, 1–12 sehr persönlich, fast intim und äußerst konkret zur Gemeinde. Ja, nachdem der Gemeinde ein Lob ausgesprochen ist, das schon in der Missionssituation gründet, ist die Sehnsucht des Apostels, die Gemeinde wiederzusehen, im Grunde das Nächstliegende. Hier ist jedenfalls wieder echter Briefstil zu beobachten und dazu ein sachlich sehr begründeter Anschluß des Textes an 2, 12. Wir werden also nicht fehlgehen, wenn wir 2, 13–16 aufgrund der formalen wie der sachlichen Argumente als einen Fremdkörper im Brief ansehen.

Weiter fällt im folgenden Text des Briefes auf, daß 3, 1: *διὸ μηκέτι στέγοντες . . . ἐπέμψαμεν* eine Parallele in 3, 5 findet, nur in der 1. Person sing. formuliert. Dieser Wechsel der Redeform wäre freilich im Brief schon verständlich, es ist doch aber merkwürdig, daß 3, 1 ff. vom Zweck der Sendung spricht[1], während 3, 6 Timotheus bereits zurückgekommen ist und berichtet hat. Demnach liegen also in 3, 1–4 und 3, 6–10 zwei verschiedene Situationen vor, die sich gegenseitig ausschließen: 3, 1 wird Timotheus gesandt[2], gewissermaßen der Gemeinde empfohlen. Danach wäre Timotheus der Überbringer des Schreibens, der Brief eine Art Empfehlungsschreiben, denn der briefliche Aorist *ἐπέμψαμεν* muß präsentisch übersetzt werden: »Darum schicken wir euch jetzt Bruder Timotheus,... auf daß er euch stärke und tröste.« 3, 6 dagegen ist Timotheus bereits zurückgekehrt. Sein Bericht von der Gemeinde löst die freudigen Zeilen 3, 6–10 aus, die neuerdings in dem Wunsch gipfeln, die Thessalonicher zu besuchen. Zweck des Besuches soll dann eine neuerliche Predigt und Belehrung sein, ihren Glauben vollständig zu machen. Auch dieses zweite Stück, das nach der Rückkehr des Timotheus geschrieben ist, trägt durchaus den Stil des persönlich, fast intim gehaltenen Briefes und bietet auch sonst keinerlei Anlaß, es Paulus abzusprechen. Beide Stücke, die von der Sendung bzw. Rückkehr des Timotheus handeln, sind also wohl echt, gehören aber notwendig zwei verschiedenen, zeitlich durch die Reise des Timotheus getrennten Briefen an. Allerdings fällt nun 3, 5 als Redaktion, die beide Teile notdürftig zusammenhält, heraus[3].

---

[1] 3, 2 *εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι.*

[2] *ἐπέμψαμεν* ist brieflicher Aorist. Vgl. Blass-Debr. § 334. Außer unserer Stelle fehlt bei Blass-Debr. auch noch Jud 3 *γράψαι.*

[3] Obgleich der Wechsel vom Wir- zum Ich-Stil kein Argument ist, tritt er nun doch als bekräftigendes Indiz zu den ausgeführten Argumenten, die diesen Vers aus dem Zusammenhang ausscheiden.

So empfängt unsere Fragestellung nach dem zweiten echten Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher schon hier einen Anhalt. Doch gehen wir zunächst, um vorschnelle Schlüsse zu vermeiden, weiter den Themenbestand des Briefes durch. Das Stückchen Text 3, 11–13 ist ein Wunsch, der so genau an den Text 3, 6–10 passen könnte. Genausogut würde er aber an den Text des Empfehlungsschreibens für Timotheus passen (2, 17–3, 4). Formal wie inhaltlich handelt es sich offenbar um einen Briefschluß[1]. Nach dem Wunsche, Jesus möge des Apostels Weg zur Gemeinde ebnen, folgen abschließende Wünsche für die Gemeinde: der Herr möge sie mit Liebe zueinander erfüllen (3, 12), um sie für den Tag der Wiederkunft tadellos aufzubewahren (3, 13); Wünsche also, wie sie eben für einen Briefabschluß passend und angemessen sind.

Damit ist freilich das Konglomerat der Texte, die heute den 1. Thess ausmachen, noch nicht erschöpft. Im 4. Kapitel beginnen jetzt eine Reihe Paränesen. An ihnen fällt zunächst auf, daß sie im Vergleich mit dem bisherigen Briefinhalt fremd sind. Sie fordern zum guten Lebenswandel in allen Stücken auf. Das ist befremdlich, wenn die Thessalonicher 1, 7 als *τύπος πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ* bezeichnet werden, oder in dem zum späteren Brief gehörigen Text ihr Glaube und ihre Liebe so gerühmt werden, daß der Apostel und seine Begleiter darüber getröstet werden (3, 6.7). Daß am vollkommenen Glauben der Gemeinde noch etwas fehlt, wie offenbar Timotheus berichtet hat, ruft kaum eine solch lange Reihe von Paränesen hervor. Sind die Paränesen also durch nichts in den bisherigen Brieftexten auch nur annähernd hervorgerufen, weil ja auch nicht die Spur irgendwelcher Mißstände sichtbar wurde, so fällt zum anderen sehr beachtlich ins Auge, daß die Paränesen selbst - zunächst einmal bis 4, 8 – jeder Konkretheit entbehren. Recht umständlich ist schon die Einleitung 4, 1, es sei nötig, einen Gott gefälligen Lebenswandel zu führen, wobei *καθὼς παρελάβετε* nicht etwa auf Verkündigung zurückgehen kann, sondern sich ganz offensichtlich auf ethische Belehrung zurückbezieht. So verwendet Paulus *παραλαμβάνειν* nie[2]. Ferner fällt auch hier der besondere Stil des Textes auf:

---

[1] Das wäre noch deutlicher, falls das *ἀμήν* von ℵ * A D* al lat ursprünglich sein sollte. Doch könnten die genannten Zeugen das stilistisch sehr gut passende *ἀμήν* auch zugefügt haben. Daß der Schluß mitten im Brief steht, dürfte bei der bisher aufgezeigten literarischen Struktur des Briefes nicht mehr wunder nehmen.

[2] 1. Kor 11, 23: Paulus empfing das Eucharistiekerygma; 1. Kor 15, 1: die Korinther empfingen das Evangelium, nämlich das Kerygma von Tod und Auferstehung Jesu; 1. Kor 15, 3: Paulus empfing die Tradition der Erscheinungsreihenfolge; Gal 1, 9: wer den Galatern ein anderes Evangelium predigen will als das, das sie empfingen, der sei verflucht; Gal 1, 12: Paulus hat sein Evangelium von keinem Menschen, sondern aus einer Offenbarung Jesu Christi empfangen;

λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς
καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ,

ein nicht nur feierlicher Anfang, sondern ein exakt gebautes Parallelzeilenpaar, das als besonderes Kunstmittel auch noch die Symploke[1] aufweist: endete die erste Zeile mit dem Verb, so beginnt die zweite damit. Im folgenden Text ist der Parallelismus allerdings durch die Bearbeitung gestört[2], wird aber von 4, 3 an wieder sichtbar:

τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ[3], *ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν*: so der Obersatz
ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας
εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ
μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν
τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ
διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων
καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα
οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ
τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ
ἀλλὰ τὸν θεὸν τὸν καὶ διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς.

Der Text entpuppt sich also als liturgische Paränese oder als paränetischer Katechismus, ist aber keinesfalls eine briefliche Paränese. Auch die Ermahnungen in 4, 10b–12 verlaufen ebenso in Parallelzeilen:

παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί
περισσεύειν μᾶλλον
καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν
καὶ πράσσειν τὰ ἴδια
καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς χερσὶν ὑμῶν
καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν
ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω
καὶ μηδενὸς χρείαν ἔχητε.

Beiden Texten ist gemeinsam, daß sie mit einer Infinitivkadenz anheben. In beiden Paränesen sind es 4 Infinitive[4]. Beiden gemeinsam ist ferner die Allgemeingültigkeit, die fehlende Bezugnahme auf konkrete

---

lediglich Phil 4, 9 spielt auf das Tun des Christen an, bringt aber keine ethische Norm, bezieht sich auch nicht auf ethische Belehrung zurück.

[1] Vgl. Blass-Debr. § 489.

[2] Vielleicht ist die alte Ordnung aber durch Umstellung wieder herzustellen?
ἵνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν καὶ περιπατεῖτε
ἵνα περισσεύετε μᾶλλον πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ.

[3] Zu *θέλημα θεοῦ* als ethischer Norm vgl. Eckart, aaO Anm. 26.

[4] *κτᾶσθαι* 4, 4 in der ersten und *ἡσυχάζειν* 4, 11 in der zweiten Paränese sind abhängige Infinitive, rechnen also nicht zur Kadenz.

Situationen und die Anhäufung der verschiedensten innerlich unverbundenen paränetischen Inhalte. Interessant ist nun, daß diese Paränesenreihe sich in 5, 12–22 fortsetzt[1], wo sie ebenso allgemein katechismusartig, aber auch ebenso streng in Parallelzeilen gegliedert fortgeführt wird. So bleibt von all den Paränesen ein einziges kleines Stück übrig, das keines der Merkmale aufweist, die wir eben beobachteten: 4, 9. 10a, der Absatz von der Bruderliebe. Das Stück nimmt konkret auf den vortrefflichen Zustand der Gemeinde Bezug, die über Bruderliebe keiner Belehrung bedarf. Von Ermahnung steht nichts im Text. Er ist gar keine Paränese, wie die umgebenden Texte, sondern ein Lob, auf das eine Gemeinde stolz sein kann. Damit steht es aber in diametralem Gegensatz zur Paränese, die sowohl in 4, 6 als auch in 5, 15 negativ gerade zur Bruderliebe aufforderte. Gehörten die Paränesen weder stilistisch noch inhaltlich zum Briefe, so gehört dieses Lob ganz sicher dazu, ja, es stimmt mit dem sonstigen Lob der Gemeinde überein.

3. So haben wir als erstes Ergebnis zu verzeichnen, daß der 1. Thess eine Reihe nichtpaulinischer Texte in sich birgt, die sich sowohl durch ihren Inhalt als auch durch ihre Form verraten. Bei der weiteren Frage nach dem zweiten echten Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher entfallen somit die Texte 2, 13–16; 4, 1–8; 4, 10b–12 und 5, 12–22.

II

1. Aus dem paränetischen Zusammenhang ragt nun thematisch und formal ein recht bedeutender Textumfang heraus: 4, 13–5, 11. Es ist der Mühe wert, daß wir uns gerade dieses Stück einmal etwas genauer ansehen. Das Thema des Abschnittes: »*περὶ τῶν κοιμωμένων*« ist nicht die Frage nach dem Leben nach dem Tode[2], also etwa nach dem Verbleib der verstorbenen Seelen nach ihrem irdischen Hinscheiden, sondern vielmehr die spezielle Frage nach ihrem Ergehen für den Zeitpunkt, wenn der Herr Jesus Christus wiederkommt[3]. Ein Wissen[4] darum nimmt dem Ster-

---

[1] Diesen Zusammenhang beobachtete auch ERNST FUCHS, Hermeneutik², in: Theologia Viatorum (1960), 46. [2] So auch E. FUCHS, Theol. Viat. (1960), 47 f.

[3] Dieses spezielle Thema hat nichts mit der Frage der Trauer um die Toten zu tun, wie nach LÜNEMANN auch die Kommentare von BORNEMANN und v. DOBSCHÜTZ annehmen. SCHMIEDEL sieht richtiger: das Thema ist »Beruhigung und Ermahnung betreffs der Wiederkunft Christi«. *κοιμᾶσθαι* heißt schon seit Homer sterben, tot sein (Il 11, 241). Wie schon *κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον* (ebd.) zeigt, ist es ein Euphemismus, wie im Neuen Testament auch *καθεύδειν* ähnlich gebraucht wird (OEPKE, ThWB III, 439). Ein besonders schönes Beispiel für das Verständnis des *κοιμᾶσθαι* ist ein Epigramm des Kallimachos (10):

Τῇδε Σάων ὁ Δίκωνος, Ἀκάνθιος, ἱερὸν ὕπνον
κοιμᾶται. θνήσκειν μὴ λέγε τοὺς ἀγαθούς.

[4] *οὐ ... ἀγνοεῖν* doch wohl: wissen im religiösen Verständnis.

benden, nämlich dem, der noch vor der Wiederkunft Christi zu sterben befürchten muß, die Furcht[1], etwa nicht am zukünftigen Leben mit Christus teilzunehmen, eröffnet ihm vielmehr die Aussicht[2] auf eine solche Teilnahme. Paulus gibt auf die Frage nach dem Verhältnis der Gestorbenen zur Wiederkunft Christi zunächst eine doppelte Antwort.

a) Die erste Antwort ist mit einem Glaubensbekenntnis[3] eingeleitet: wenn wir glauben – und nun die Formulierung des Bekenntnisses: *Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη*[4]. Die Erkenntnis, daß wir hier eine Bekenntnisformulierung vor uns haben, schützt uns vor einem Mißverständnis des Textes. Bisher müssen alle Kommentare den Text mehr oder weniger stark ergänzen oder umstellen, um zu einem Sinn zu gelangen, weil sonst Gottes Handeln an den zur Zeit der Wiederkunft Christi bereits Entschlafenen als eine Folge des Glaubens der christlichen Gemeinde mißverstanden werden könnte. Paulus will aber nur sagen: ist das unser Glaubensbekenntnis: »Jesus ist gestorben und auferstanden«, dann ist die Frage nach den zur Zeit der Parusie Verstorbenen bereits gelöst, weil dieses Sterben und Auferstehen Jesu generell Gottes Heilstat am Menschen ist, das keinerlei Bedingungen unterworfen sein kann[5]. Damit zeigt sich in unserem Text ein besonderes Gottesverständnis. Gott ist immer der ganz auf den Menschen und sein Heil gerichtete Gott, niemals der in sich ruhende, objektiv irgend faßbare oder verstehbare

---

[1] Gegen alle Kommentare werden wir das *μὴ λυπῆσθε* als Furcht oder Betrübnis derjenigen aufzufassen haben, die in nächster Zeit ihr Sterben erwarten. Von der »Totentrauer« spricht der Text doch in keiner Weise. Es handelt sich auch nicht um das »Verbot der Trauer« (v. Dobschütz), etwa als Anweisung für das Gemeindeleben, sondern um einen theologischen Gedankengang, der, existentiell verstanden, Hoffnung gibt.

[2] *ἐλπίς* besonders bei Paulus häufig in dieser Spannung der Chance der Aussicht auf etwas: Rm 5, 2; 1. Kor 9, 10; 15, 19; 2. Kor 1, 10; Gal 5, 5. Hier ist die *ἐλπίς* negativ formuliert zur Unterscheidung von Menschen, die – ganz allgemein – nicht an das Evangelium glauben (so Bornemann, Schmiedel, v. Dobschütz, E. Fuchs), muß also positiv von den Empfängern der Botschaft verstanden werden. Der Zusammenhang von Hoffnung und Freude (= *μὴ λυπῆσθε*) findet sich auch sonst bei Paulus: Rm 12, 12 f.

[3] Schon v. Dobschütz vermutet hier Einwirkungen des Credo.

[4] Diese Formulierung, eingeleitet mit *πιστεύομεν ὅτι*, ist zweifelsfrei Zitat eines Bekenntnisses. Vgl. die wesentlich vollere Bekenntnisformel 1. Kor 15, 3 f. gleichen Inhalts. Vgl. ferner Rm 10, 9; 2. Tim 2, 8; R. Bultmann, Theologie (1958[3]), 83 f., 473. Nur wenn man das nicht beachtet, wird der ganze Satz von *οὕτως* an zur crux.

[5] In der gleichen Spannung steht 1. Kor 15, 12 ff., wird also auch von daher verstanden werden müssen. Vgl. R. Bultmann, Karl Barth, »Die Auferstehung der Toten« (Besprechung), in: Th Bl (1926), 9: die Offenbarung – hier das Bekenntnis – »stellt den Leser vor das Entweder-Oder«.

Gott[1]. Gott erschöpft sich wesentlich in Tod und Auferstehung Jesu[2]. Ferner ist in dieser Anwendung der Bekenntnisformulierung das Problem der Zeit im Verhältnis zur Heilsgeschichte in den Blick genommen, weil die Frage nach den Verstorbenen im Grunde die Frage nach dem »Wann« der Wiederkunft Christi war[3]. So legt die zweite Hälfte des V. 14: »Gott wird durch Jesus die Toten mit ihm bringen«[4] das Bekenntnis aus: »Jesus ist gestorben und auferstanden.«

b) Diese paulinische Auslegung des Bekenntnisses leitet die zweite Antwort ein, die die Richtigkeit und Rechtgläubigkeit der paulinischen Auslegung bestätigen soll: Paulus zitiert einen traditionellen Text, ein Herrenwort[5]. Die Form des Textes verrät, daß es sich nicht um ein Jesuswort handelt, sondern um einen traditionellen Text der alten christlichen Gemeinde[6]. Er schildert weit bildhafter als die Auslegung des Bekenntnisses[7] die Wiederkunft Christi, des *κύριος*, mit der Auferstehung der Toten und der Verwandlung der Lebenden[8]. Dieser tra-

---

[1] Das muß hier gegen ROBINSON, Kerygma und historischer Jesus (1960), 151 ff. doch festgehalten werden. Die Gefahr eines anthropologischen Mißverständnisses der Theologie dürfte hier wie bei BRAUN und BULTMANN kaum bestehen.

[2] Ähnlich schon KARL BARTH, Die Auferstehung der Toten (1924), 112. Damit ist der theologische Ort dieser Theologumena für Paulus völlig klar. Es geht offenbar schon Paulus weder um Bekenntnisrezitation – was merkwürdigerweise auch heute noch als »Bekennen« deklariert wird – noch um die Herausstellung bestimmter Heilstatsachen. Vgl. dazu H. BRAUN, Die Heilstatsachen im Neuen Testament in: ZThK 57 (1960), 41–50. Tod und Auferstehung Jesu Christi sind Heilsgeschichte und so theologisch zu verstehen. Vgl. R. BULTMANN, Theologie 292–306.

[3] Es handelt sich für Paulus offenbar schon hier um die 5, 1–11 näher in Anriff genommene Frage.

[4] Das gleiche meint die Schlußformulierung 3, 13: *μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ*, wobei nach dem Text hier die *ἅγιοι* eben nichts anderes als die verstorbenen Christen sind. Vgl. dazu ECKART, aaO 96 ff.

[5] *λόγος κυρίου*. Vgl. dazu den Abschnitt »Paradosis und historische Tradition« bei R. BULTMANN, Theologie 471–480. BULTMANN hält unseren Text für palästinensische Tradition: in: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus, Th Bl 8 (1929), 39.

[6] Daß der Text in der 3. Person vom *κύριος* redet, könnte schon zu Jesus stimmen, kaum aber die Bezeichnung *κύριος*. Vgl. W. FÖRSTER, ThWB III, 1087–94; R. BULTMANN, Theologie 127 ff. Ebenso ist das fortwährende *ἡμεῖς* im Munde Jesu doch sehr befremdlich, falls es nicht einer Überarbeitung entspringt.

[7] V. 14b.

[8] WREDE, Paulus (1904), 69, meint, es handle sich bei dieser Naherwartung mit der Verwandlung der Lebenden um eine spezielle Anschauung des Paulus. Unser Text legt nahe, diese Anschauung vielmehr als gemeinchristlich anzusehen, wie ja auch 1. Kor 15 ein sehr traditionsgebundener Text ist. Vgl. H. BRAUN, Randglossen, in: Theologia Viatorum (1948/49), 45–50; R. BULTMANN, Karl Barth, »Die Auferstehung der Toten«, 8–14, bes. 9. Die von beiden beobachtete Spannung zur sonstigen paulinischen Theologie hat ihren Grund eben darin, daß Paulus sich

ditionelle Text wird erbaulich abgeschlossen: So tröstet euch nun einander mit diesen Worten[1]. Damit ist der Zweck des Textes zunächst erfüllt. Die eigentliche Thematik wird abgeschlossen: es geht um die Tröstung derer, die fürchten, doch noch vor der Parusie sterben zu müssen. So ist der traditionelle Text eigentlich so verwendet, daß nur ein kleiner Teil seines Inhaltes zum Tragen kommt. Redet das Herrenwort von der Teilnahme der Hörer an der Parusie, so wird gerade dieser Aspekt, der doch in dem zitierten Text als ein Hauptgedanke anzusehen ist, völlig vernachlässigt, indem das ganze Herrenwort einzig dem Gedanken der Auferstehung der Toten untergeordnet wird[2], ganz gleich, ob sie nun schon gestorben sind, oder erst noch sterben werden. Das Zitat selbst erfährt bereits durch die Einordnung in die Fragestellung eine Interpretation, die besondere Betonung eines besonderen Gedankens. Es wird der Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu dienstbar gemacht.

2. Insofern ist es nicht richtig, in dem folgenden Abschnitt 5, 1–11 ein gänzlich neues Stück zu sehen, ein völlig neues Thema, wie es v. Dobschütz tut. Die Ankündigung »*περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν*«, also die Frage nach der Zeit der Parusie, geht doch auf die Frage *περὶ τῶν κοιμωμένων* zurück, ist also genau auf das Bangen: »was wird aus uns, falls die Parusie erst kommt, wenn wir schon zum Heer der Entschlafenen gehören«, gerichtet. Ganz im Gegenteil zeigt sich also ein ganz besonders enger Zusammenhang zwischen 1. Thess 4, 13–17[3] und 5, 1–11. Nachdem wir allerdings gesehen haben, daß schon in 4, 13 die Frage nach dem Wann der Parusie angeschnitten ist, muß auffallen, daß hier eine Belehrung über die Zeiten und Stunden der Parusie als unnötig bezeichnet wird. Dieses *οὐ χρείαν ἔχετε* haben wir schon einmal 4, 9[4] gesehen. Dort

---

sehr traditionell gibt. Auch dort ist das Verhältnis von traditionellem Text und paulinischer Auslegung zu beobachten. Den Zusammenhang mit urchristlicher, nicht original paulinischer Naherwartung beobachtet auch E. Fuchs, Die Auferstehungsgewißheit nach 1. Kor 15, in: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie = Gesammelte Aufsätze I (1959), 201; ders., Warum fordert der Glaube ein Selbstverständnis?, ZThK 1951 = Aufsätze I, 241. Fuchs beobachtet auch eine gewisse Parallelität zwischen unserem Text und 1. Kor 15, 51 f.: Was ist existentiale Interpretation: Aufsätze I, 74.

[1] E. Fuchs wird sicher Recht haben, wenn er diesen Vers wegen 5, 11 der Redaktion zuschreiben will: Theol. Viat. (1960), 47.

[2] Der eigentliche Aspekt der Auferstehung ist gegen Bammel, aaO 310 festzuhalten. Die Naherwartung ist nicht der eigentliche paulinische Zielpunkt.

[3] Vgl. Anm. 1.

[4] Ähnlich in der Formulierung, sachlich allerdings ganz anders: 1. Thess 1, 8. Diese Formulierung als Einleitung einer Rede findet sich sonst bei Paulus nicht. 4, 9 ist es eine rhetorische Figur.

eine rhetorische Figur, hat diese Redewendung hier einen ganz speziellen Sinn, weil sie an ein Wissen der Gemeinde appelliert, ein Wissen, das sich auf die Zeit des Herrentages bezieht[1]. Der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht. Auch dieses allgemein bekannte und beliebte Gleichnis ist traditioneller Text, nicht original paulinisch[2]. Wo immer es uns begegnet, will es von der Unberechenbarkeit des Herrentages, des apokalyptisch entscheidenden Tages reden und ist fast immer mit einer Mahnung zur Wachsamkeit gekoppelt[3]. Der hier von Paulus angestrebte Sinn scheint noch weiter zu gehen, meint nicht nur Plötzlichkeit und Unberechenbarkeit, sondern vor allem die Unausweichlichkeit[4]. Es gibt keine Sicherheit vor diesem Tage. Wer sich in Sicherheit wiegt, den überfällt der Schrecken dieses Tages, wie auch die schwangere Frau unausweichlich von den Geburtswehen erreicht wird. Es wäre töricht von ihr anzunehmen, sie müßte nicht gebären, wo sie doch schwanger ist[5]. Beide, der Dieb in der Nacht und die schwangere Frau, sind apokalyptische Bilder, von Paulus zitiert, um die Frage mit dem den Thessalonichern bekannten Traditionsgut zu umreißen[6], wie er auch im vorangehenden Teil 4, 13–17 immer an Traditionsgut anknüpfte, sei es nun das zitierte Bekenntnis oder das Herrenwort. Im Anschluß an diese beigebrachten Bilder wandelt sich nun aber alles. War bisher die *ἡμέρα* der Tag des Herrn[7], so wird sie jetzt zum *σκότος*, zur Finsternis, in Gegensatz gestellt[8]: Ihr seid nicht in der Finsternis. Hatte Paulus 4, 14 das

---

[1] Hatten wir es in 4, 13–17 mit apokalyptischem Text in apokalyptischer Terminologie zu tun, so scheint hier zunächst die *ἡμέρα τοῦ κυρίου* genauso apokalyptische Gedanken und Terminologie zu bringen. So auch E. Fuchs, Theol. Viat. (1960), 47.

[2] Vgl. die verschiedenen Variationen dieses Vergleichs in Mt 24, 43; Lk 12, 39; 2. Pt 3, 10; Apk 3, 3; 16, 15.

[3] Nur 2. Pt 3, 10 gibt sich mit der Unberechenbarkeit und der Plötzlichkeit zufrieden.

[4] E. Fuchs, Das Zeitverständnis Jesu, in: Zur Frage nach dem historischen Jesus, in: Gesammelte Aufsätze II (1960), 313, redet von der »Unerbittlichkeit des Gerichtes« in 1. Thess 5, 2.

[5] Auch das Bild von der schwangeren Frau ist wohl kaum original paulinisch. Vgl. z. B. Mk 13, 17 parr.; Apk 12, 2.

[6] Vgl. E. Fuchs, Theol. Viat. (1960), 47: »Ihr kennt ja den Vergleich mit dem Dieb in der Nacht, und falls jemand von ›Nichts zu spüren!‹ schwätzen sollte, so sei darauf aufmerksam gemacht, daß auch die Gebärende von ihren Wehen plötzlich überfallen wird, ohne ihnen entrinnen zu können.«

[7] Was zweifellos apokalyptische Terminologie ist. Vgl. Delling, ThWB II, 954f.

[8] *ἡμέρα* tritt hier im Gegensatz zu *σκότος* in die Bedeutung von *φῶς* ein. Das ist nicht mehr apokalyptische Terminologie, das ist gnostisierende Terminologie.

Bekenntnis »Jesus ist gestorben und auferstanden« heilsgeschichtlich interpretiert im Blick auf die Teilnahme der Gestorbenen an der Auferstehung, so tut er ein Gleiches jetzt noch viel stärker, indem er den traditionellen Text vom Herrentag seiner zeitlichen Bestimmung wiederum entnimmt und ihn zuspitzt auf seine heilsgeschichtliche Wahrheit. Denn der Satz »ihr seid Kinder des Lichtes und des Tages«[1] will ja eben die Angst vor der Zeit wie vor der Zeitlichkeit der Parusie wandeln in den Glauben: »Gott hat uns nicht zum Zorn geschaffen[2], sondern zum Heilsbesitz[3] durch unsern Herrn Jesus Christus« (V. 9). Damit ist auch deutlich, daß sich die Frage nach den Gestorbenen aus 4, 13 nicht auf die bezog, die schon langst gestorben sind, sondern es ist die existentiell brennende Frage derer, die fürchten müssen, noch vor der Parusie zu sterben. In dem angefügten *τοῦ ἀποθανόντος περὶ ἡμῶν* findet Paulus nun auch wieder zur Bekenntnisformulierung 4, 14a zurück.

Dies Wenige mag hier als gedanklicher Aufriß von 4, 13–5, 11 genügen. Die weitgehende Übereinstimmung in der Auffassung des Textes zwischen ERNST FUCHS[1] und mir ist ein Ergebnis der für mich sehr lehrreichen und beglückenden Zusammenarbeit im neutestamentlichen Proseminar. Diese Arbeit möchte ein Zeichen des Dankes dafür sein.

3. Ganz sicher antwortet dieser eben im Überblick analysierte Text auf eine Frage der Thessalonicher, bzw. auf einen Mangel in ihrem Glauben. So liegt es doch auf der Hand, diese Unzulänglichkeit unter die *ὑστερήματα τῆς πίστεως* aus 3, 10 einzureihen. Das *ὑστέρημα* der Auferstehung, als das vielleicht wichtigste, wird im gleichen Brief beantwortet. Etwa noch andere *ὑστερήματα* werden der erhofften persönlichen

---

E. FUCHS, Theol. Viat. (1960), 48 spricht von Mysterienterminologie, was hier keinen wesentlichen Unterschied macht.

[1] Diese Identifikation von *φῶς* und *ἡμέρα* kommt der gegensätzlichen von *νύξ* und *σκότος* gleich und zeigt damit deutlich, daß Paulus sich von der apokalyptischen Terminologie des traditionellen Textes abgewendet hat und nun in mehr gnostischer Terminologie fortfährt. Der Gedankengang allerdings bleibt so ungnostisch, wie seine Interpretation des Bekenntnisses 4, 14b unapokalyptisch verstanden werden wollte.

[2] Was besagen will: Gott hat uns nicht dazu geschaffen, seinen Zorn an uns auszulassen. Die Aussage steht allerdings durch den direkt folgenden Text, ohne den die *ὀργή* hier nicht verstanden werden darf, nicht im Gegensatz zu dem nur im Rm aufgezeigten Verhältnis von Zorn und Gnade Gottes. Paulus hängt offenbar – wie er auch an keiner Terminologie festklebt – an keinem festgefügten Gottesbild. Man könnte ihn als den Begründer der existentialen Interpretation bezeichnen.

[3] *περιποίησις* in Verbindung mit *σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου* meint hier ganz sicher nicht das »Erwerben« des Heils, was auch mit dem *εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν* nicht zusammenstimmen dürfte.

[4] Theol. Viat. (1960), 44 – 60.

Begegnung mit der Gemeinde überlassen. Damit beginnt das Bild von der literarischen Struktur des kanonischen 1. Thess sich zu runden. Hatten wir beobachtet, daß die Texte 2, 17-3, 4 und 3, 6-10 zwei zeitlich durch die Reise des Timotheus nach Thessalonich getrennten Briefen entstammen, und fügt sich dem zweiten Brief nun auch 4, 13-5, 11 an, so lassen sich jetzt leicht die beiden im kanonischen 1. Thess enthaltenen Briefe unterscheiden. Der erste Brief beginnt mit dem Präskript, der Danksagung und der Erinnerung an die Zeit der Missionierung. Offenbar hat seit der Missionspredigt kein weiterer direkter Kontakt zur Gemeinde bestanden. Paulus scheint aber über sie gehört zu haben[1]. Nun sendet er den Timotheus, um noch mehr über die so sehr erfreuliche Gemeinde zu erfahren. Dieser erste Brief hat also gar keinen weiteren Zweck, als den persönlichen Kontakt zur Gemeinde wieder aufzunehmen und den Timotheus nach Thessalonich zu begleiten, ihn als Abgesandten zu legitimieren[2]. Diesem ersten Brief sind also folgende Texte zuzurechnen: 1, 1-2, 12; 2, 17-3, 4 und der Schlußgruß 3, 11-13. Denn wenn die Belehrung über die Auferstehung der Toten 4, 13-5, 11 an 3, 10 anschließt, müssen wir 3, 6-10 dem jetzigen Zusammenhang entnehmen. Der erste Brief dürfte damit vollständig erhalten sein.

Etwas anders zeigt sich inhaltlich der zweite Brief. Er weiß schon Konkreteres aus der Gemeinde, wie der Text 3, 6-10 zeigt. Timotheus hat dem Paulus berichtet. Durch seinen Besuch wurde auch eine gewisse Unzulänglichkeit der Gemeinde deutlich. Auf den Hauptpunkt nimmt der Brief nach der Rückkehr des Timotheus nun sofort Bezug. Wir werden also mit Recht an 3, 6-10 den theologisch-thematischen Text 4, 13-5, 11[3] anschließen dürfen[4]. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser zweite Brief mit dem heutigen Schluß 5, 23-26. 28[5] endete. Ebenso wird auch das Stückchen 4, 9. 10a noch in diesen zweiten Brief gehören, denn es spielt mit dem *οὐ χρείαν ἔχετε* doch auf den Bericht des Timotheus 3, 6: *εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν* an. Die *ἀγάπη* meint nicht die Liebe der Gemeinde zum Apostel, die wird viel-

---

[1] Vgl. 1. Thess 1, 6-8.

[2] Darum fehlt diesem Brief auch die spezielle theologische Thematik, die F. C. Baur so sehr vermißte.

[3] Mit Ausnahme von 4, 18?

[4] Schon E. Fuchs vermutet Theol. Viat. (1960), 46, 4, 13-5, 11 sei ein Stück des echten 2. Thess. Allerdings will er es als Antwort auf schriftlich fixierte Fragen Bezug nehmen lassen. Das ist möglich aber nicht zwingend. Timotheus kann einfach referiert haben, ohne einen Brief zu überbringen; ein solcher ist 3, 6-10 auch nicht erwähnt.

[5] 5, 27 stammt mit Sicherheit vom Redaktor.

mehr sofort anschließend extra erwähnt[1]. Ob der Hauptteil des Briefes damit vollständig ist, bleibt zwar unsicher, ist aber doch wohl anzunehmen. Der Anfang des Briefes fehlt uns jedenfalls. Soweit wir den Brief noch besitzen, besteht er aus den folgenden Texten: 3, 6–10; 4, 13–5, 11; 4, 9–10a und dem Schluß 5, 23–26. 28.

Sind wir so durch unsere Analyse richtig in den Besitz des echten zweiten Thessalonicherbriefes gelangt, so ergibt sich daraus auch für die historische Situation des ersten Briefes nun ein genaueres Bild. Er muß aus Athen[2] geschrieben sein, wenn er anders nach 3, 1ff. das Begleitschreiben für den abgesandten Timotheus ist. Für den zweiten Brief allerdings läßt sich eine Abfassung in Athen nur vermuten, wenn Paulus den Timotheus dort zurückerwartet hat, was einige Wahrscheinlichkeit für sich hat. Hin- und Rückreise des Timotheus dürften etwa 4 bis 6 Wochen in Anspruch genommen haben. Eine solche Spanne Zeit wäre also zwischen der Abfassung der beiden Briefe anzunehmen.

---

[1] *ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε.*

[2] Gegen Bammel, aaO 304 und seine Gewährsmänner.

Muß man an Jesus glauben, wenn man an Gott glauben will?

Vorerwägungen zur Auslegung von 1. Kor. 15, 1–11[1]

von

Ernst Fuchs

Die Frage, ob man an Jesus glauben muß, wenn man an Gott glauben will, ist nicht so modern, wie sie klingt. Die Urchristenheit sah freilich im Glauben an Jesus von Anfang an und bald auch in ausdrücklicher Formulierung das entscheidend Gewordene beim Glauben an Gott. Eine ganz alte Formulierung sagt: Gott hat Jesus zum Herrn und Christus gemacht (Apgsch 2, 36). Also mußte jeder an Jesus glauben, wenn mit dem Glauben an Gott Ernst gemacht werden sollte (Röm 10, 9 f.). Wenn und nachdem Gott etwas so Entscheidendes getan hatte, konnte ein ernsthafter Glaube an Gott diese Tat Gottes unmöglich ignorieren. Daß die Judenschaft dann doch nicht mitging, obwohl der Tatsache der Kreuzigung Jesu die Botschaft von Jesu Auferstehung entgegengestellt wurde, war von vornherein sozusagen einkalkuliert. Am Glauben an Jesus entzündete sich eben deshalb das Problem des *wahren* Glaubens an Gott (Joh 14, 6). Hier stritten nicht nur Glaubende mit Ungläubigen, sondern auch Glaubende mit Glaubenden um den wahren, rechten Glauben. Der christliche Glaube scheint so von Anfang an dazu bestimmt zu sein, ein orthodoxer Glaube zu heißen. Tatsächlich hat das Phanomen der Orthodoxie immer in der Mitte der christlichen Glaubensaussagen gestanden. Der christliche Glaube konnte einen andern Glauben nicht mehr als wahren Glauben gelten lassen. Diese logisch erzwungene Intoleranz wurde vom theologischen Liberalismus verkannt. Daher rühren seine Niederlagen, während alle die Bewegungen, die ihrerseits intolerant auftraten und auftreten, am Wesen des Christentums einen Anhalt oder Vorgänger haben, so daß sie früher oder später mit dem Christentum kämpfen mußten, wenn sie das nicht von vornherein wollten und ausdrücklich erklärten.

Wir fragen also sachgemäß, wenn wir nach der Beziehung des Glaubens an Jesus zum Glauben an Gott fragen! Aber wir tun das nun doch auch

[1] Gastvorlesung, gehalten am 27. 1. 1961 an der Kirchl. Hochschule in Wuppertal.

kritisch. Die theologische Explikation des christlichen Glaubens will zwar lediglich wiederholen, was der christliche Glaube glaubt. Aber diese Wiederholung muß riskieren, ob sie gelingt. Es könnte ja sein, daß der christliche Glaube Folgen zeitigte, mit denen er sich selbst übertraf. Warum soll das, was Gott einst in Jesus geschehen ließ, nicht nur der Anfang einer weitergreifenden Tat Gottes gewesen sein können? Ein derartiger Gesichtspunkt beugt unsre Prüfung noch keineswegs unter ein allgemeines Gesetz der Entwicklung geistiger Vorgänge. Wenn also heute Philosophen nach einem philosophischen Glauben an Gott verlangen, so muß dieses Verlangen nicht von vornherein eine Verkürzung des christlichen Glaubens enthalten. Es könnte sein, daß die Philosophen nur die Konsequenz aus einer von Gott selbst eingeleiteten Entwicklung ziehen, so daß das Gespräch mit den Philosophen nicht etwa nur Vertretern des jüdischen Gottesglaubens zu überlassen wäre. Es kann aber auch sein, daß sich auch die Vertreter modernen Unglaubens über ihren Unglauben täuschen, sofern sie immerhin über den Glauben an Gott zu diskutieren bereit sind. Wenn wir davon ausgegangen sind, daß der christliche Glaube orthodox und deshalb intolerant ist, so wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß auch mit Vertretern des Unglaubens darüber gesprochen werden muß, ob nicht auch sie, vielleicht sehr unfreiwillig, in Wahrheit durch einen Glauben bestimmt sind. Und dieser Gesichtspunkt wäre noch keineswegs nur mit der Erwägung zu begründen, daß heute jedermann unter den Einfluß der christlichen Tradition geraten ist. Es kann aber sein, daß diese Tradition immer noch eine klarere Sicht der menschlichen Situation erlaubt, als sie derjenige haben kann, der sich dem Einfluß der christlichen Tradition gewalttätig verschließen möchte. Intoleranz gibt es nicht nur im Bereich des christlichen Glaubens. Intolerant ist schon die Geschichte des Menschen angelegt, weil sich z. B. niemand der Wahrheit entziehen kann, daß schon seine Geburt darüber verfügt hat, zu welcher Familie und zu welchem Volk er von Haus aus gehört, auch wenn er sich von seiner Herkunft trennen möchte oder mit ihr brechen zu können meint. Desgleichen sind die natürlichen Bedingungen des menschlichen Daseins intolerant. Wer sich ihnen nicht beugt, der stirbt; er kann die Todesgefahr für andere Menschen erhöhen, selten verringern. Wir haben keinen Grund, die uns gestellte Frage einfach damit abzutun, daß sie in den Bereich eines notwendig intoleranten Denkens hineinzieht. Aber wir müssen darauf achten, daß wir das Phänomen der Intoleranz nicht nur nicht aus dem Blick verlieren, sondern genauer klären. Wir wollen ja nicht etwa bestreiten, daß die Intoleranz des christlichen Glaubens aufs schlimmste mißbraucht werden kann. Die glatte Übernahme der christlichen Intoleranz durch außer- und antichristliche Bewegungen zeigt immerhin an,

daß der christliche Glaube die Pflicht haben dürfte, die ihm eigene Intoleranz gegen Verwechslungen zu schützen. Diese Pflicht legt den Verdacht nahe, daß die christliche Intoleranz schon innerhalb des christlichen Lagers nur deshalb durchgekämpft wird, weil die Christenheit selbst gemeinhin dem Mißbrauch der für sie konstitutiven Intoleranz ausgesetzt ist. Zum christlichen Glauben gehört offenbar von Anfang an auch das Mißverständnis seiner selbst.

Wenn nun der christliche Glaube von vornherein durch Mißverständnisse bedroht ist, bedarf es eines Kriteriums auch für die von uns zu erwägende Frage. Wir verfügen ja offenbar gar nicht sicher über die vom christlichen Glauben behauptete Orthodoxie, sondern können uns gerade über das Innerste des christlichen Glaubens täuschen. Jedoch: ist nicht zu erwarten, daß sich der christliche Glaube vor allem andern als *Verkündigung* bewähren muß, wenn er doch Botschaft vom Gehandelthaben Gottes sein will? Wird er diese Botschaft nicht allererst dem verständlich machen wollen, der noch nichts davon wissen konnte? Dann wird das Kriterium für unsere Besinnung dort zu suchen sein, wo der christliche Glaube zur Anrede werden will, also in seiner Konfrontation mit dem noch nicht Glaubenden, mit dem Nichtchristen. Der aber wird eine Frage wie die unsere, ob man an Jesus glauben müsse, wenn man an Gott glauben wolle, am ehesten erheben, – falls er sich auf ein Gespräch über den Glauben einlassen will. Über den Glauben als ein dem Menschen zumutbares Phänomen wird sich also reden lassen. Und so dürfte unsere Themafrage die Aussicht haben, selbst ein Kriterium für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens zu sein. In diesem Sinne können wir jetzt noch einmal von vorne anfangen, wie es sich für eine wissenschaftliche, d. h. allgemein diskutierbare Denkweise geziemt.

I

Ich will mich jetzt nicht in allzu leicht strittige Erörterungen darüber einlassen, was eine Redewendung wie »der Glaube an...« ihrer Struktur nach, also formal, an Voraussetzungen enthält. Wir gehen besser praktisch vor und setzen einfach voraus, daß irgend jemand an Gott glauben will und diesen Willen so zu erkennen gibt, wie man auch sonst zu erkennen gibt, daß man etwas wünscht oder will. Es will also jemand an Gott glauben. Damit sagt er normalerweise, daß er über der Natur und oberhalb, vielleicht auch innerhalb der Geschichte eine Macht verehren möchte, der gegenüber alles andere, auch Leben und Tod, zweitrangig ist. Und er wird es deshalb für gut und richtig halten, wenn der Mensch diese Macht anruft, indem er ihr dankt, und wenn er zu erkennen trach-

antipaulinisch in seinem Inhalt und gibt das auch unumwunden zu[1].

Fast ein exegetisches Kuriosum ist der Kommentar von v. DOBSCHÜTZ zum 2. Thess[2]. Er legt den Brief gleich zweimal aus, einmal ausführlich unter Voraussetzung der Echtheit und einmal kurz unter Voraussetzung der nachpaulinischen Herkunft. Es ist erstaunlich, wie sich eine ganze Reihe exegetischer Probleme, die die ausführliche Auslegung aufwerfen mußte, unter der Voraussetzung, daß der Brief nicht von Paulus stammt, lösen. Freilich bleibt v. DOBSCHÜTZ bei der Meinung, der Brief sei echt, legt aber doch, wenn auch wider seinen Willen, ein sogar sehr überzeugendes Urteil über dessen Unechtheit vor.

So stand nur noch eine Untersuchung der Terminologie aus, die 1952 HERBERT BRAUN[3] vorlegte. Einige Hapaxlegomena ergeben für die Beurteilung der Echtheit natürlich nichts. Dagegen legt BRAUN elf Begriffe und Gedankenreihen vor, die spezifisch unpaulinisch sind. Damit ordnet er den Brief der Generation nach Paulus zu.

Dieses negative Urteil hat zwei wichtige Konsequenzen: a) Das heute als 2. Thessalonicherbrief geführte Schreiben ist gar kein Brief, sondern eine in Briefform gekleidete theologische Schrift, wie es deren im NT einige gibt. b) Die schon von SCHMIDT angerührte Frage nach der Einheitlichkeit des Briefes ist damit allerdings immer noch nicht beantwortet.

Unsere Frage nach dem zweiten echten Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher ist damit einerseits negativ beantwortet. Sie bleibt als exegetische Frage dennoch aktuell, wie ein Blick auf den sog. 1. Thessalonicher-Brief zeigt, dem wir darum heute unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

2. Auch der kanonische 1. Thess ist von der historischen Kritik nicht unberührt geblieben[4]. FERDINAND CHRISTIAN BAUR und ein großer Teil seiner Schule hielt diesen Brief ebenfalls für unecht. Das Argument war: der Brief enthält eigentlich gar keinen Hauptgedanken, was dem Apostel Paulus schlechthin nicht zuzutrauen ist. Der apokalyptisch-eschatologische Passus des Briefes 4, 13–5, 11 ist in seiner Gedankenführung wie im Sprachgebrauch nicht als paulinisch anzusehen. Doch sei dieses Urteil einmal dahingestellt.

---

[1] 2. Thess 2, 2 *μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν* kann kaum anders verstanden werden, ist absichtlicher Abstand zu allem sonst womöglich in paulinischen Briefen Gesagtem.

[2] In Krit. Exeget. Kommentar über das NT, bgr. v. H. A. W. Meyer, Bd. 10 (1909⁷).

[3] HERBERT BRAUN, Zur nachpaulinischen Herkunft des 2. Thess. in: ZNW 44 (1952/53), 152–156.

[4] F. C. BAUR, Paulus (1845), 480–492.

tet, was Gott vom Menschen will. Vielleicht will Gott, daß ihn der Mensch bittet. Und auf alle Fälle wird er wollen, daß sich der Mensch nach Gottes Willen richtet. An Gott glauben heißt so normalerweise, sich auf den Willen Gottes einlassen, mindestens nach ihm fragen. Ich bekenne dann, daß ich den Willen Gottes will, mag mir dieser Wille auch nur teilweise bekannt oder sogar immer wieder gänzlich unbekannt sein. Vielleicht ist Gott ein für die Welt, nicht nur für mich, »verborgener« Gott. Oder ist Gott nur für den Sünder verborgen, also für diejenigen Menschen, die eben nicht an ihn glauben, die sich auf seinen Willen nicht einlassen wollen, weil ihnen schon der Gedanke, daß Gott einen Willen hat, nicht paßt? Der Glaube dagegen scheint zu sagen, daß Gott in Wahrheit ein so offenbarer Gott ist, daß jeder Gottes Dasein mit Händen greifen müßte, wenn der Mensch nur wollte, weil Gott für jedermann unübersehbar deutlich wirksam ist, während der Mensch nicht zu viel fertigbringt. Der Apostel Paulus war dieser Meinung (Röm 1, 20). Jesus ebenfalls (Matth 5, 45). Dann wäre freilich Sünde soviel wie Schuld, also Verfehlung gegen Gottes offenbares Dasein. Ist es bereits eine Spitzfindigkeit, wenn wir zwischen einem »verborgenen« und einem »offenbaren« Gott auch nur unterscheiden? Darf man überhaupt denken, wenn man glauben will? Man *muß* offenbar denken, sobald man glauben will. Das ist einfach deshalb so, weil der Glaube selbst *Fragen* weckt! Sobald von einem Willen Gottes die Rede sein soll, stellt sich ganz von selber das Fragen ein, *was* Gott will. Gerade die Rede vom offenbaren Gott weckt solches Fragen, so, wie echte Liebe Fragen weckt, weil uns in echter Liebe immer wichtig ist, was der *Andere* will. Aber auch die Rede vom verborgenen Gott weckt Fragen. Der Glaube ist vielleicht oder ziemlich sicher nicht jedermanns Ding, wenn wir ihn richtig beschrieben haben. Trotzdem befaßt sich der Glaube mit einer Wahrheit, die jedermann anzugehen scheint, so gewiß zum wenigsten gefragt werden wird, warum die einen glauben und die andern nicht. Auch in diesem Sinne führt der Glaube ins Fragen hinein. Wo Fragen sind, da muß also gedacht werden. Fragen belassen es nie beim Selbstverständlichen, obwohl sie es voraussetzen. Und Fragen erwarten Antworten, falls die Antworten nicht von vornherein mit der Frage erteilt worden sind. Vor nur rhetorischen Fragen wollen wir uns hüten.

Trotz des eingangs über die Orthodoxie Gesagten lohnt es sich, genauer zu überlegen, warum unsre Themafrage keine rhetorische Frage sein soll. Nach dem Wortlaut des Neuen Testaments sieht es ja tatsächlich so aus, als stelle bereits unsre Themafrage nicht nur eine rhetorische, sondern sogar eine unerlaubte Frage, die vielleicht nicht immer dem Vorgehen, wohl aber dem Wesen der Verkündigung widerspricht, weil sich Gott nicht vor

dem Menschen zu verantworten hat. Der Glaube an Gott enthält im Neuen Testament den Glauben an Jesus so vollständig, daß der Glaube an Jesus der wesentliche Inhalt des Glaubens an Gott geworden ist. Zwar heißt es z. B. Joh 14, 1 noch zurückhaltend: »Glaubet an Gott und glaubet an mich!« Doch gleich darauf sagt Joh 14, 6 eindeutig: »Niemand kommt zum Vater denn durch mich!« Die Beziehung zwischen Gott und Jesus wird freilich im Neuen Testament nicht so eindeutig formuliert wie die Bedeutung Jesu für den Glauben. Das zeigt sich schon an den Jesus beigelegten Würdetiteln. Heißt zwar Gott oft der Vater, so heißt Jesus doch nicht nur der Sohn, sondern eher noch betonter der Herr, ein im Alten Testament nur Gott zukommender Name. Interessant ist das 1. Kor 8, 6 verzeichnete Glaubensbekenntnis: »Einer ist Gott, der Vater, von dem alles (ist) und wir durch ihn, und Einer ist Herr, Jesus Christus, durch den alles (ist) und wir durch ihn.« Man kann diesen Parallelismus noch stärker ausgleichen, indem man die Prädikate variierend ergänzt. Am Alten Testament gemessen erscheinen hier Gott und Jesus dennoch wie zwei konkurrierende Herren. So mußte jedenfalls ein Jude denken, dem das Bekenntnis zu Gott als dem betont einzigen Herrn selbstverständliches Gebet war und blieb: »Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr!« (Deut 6, 4) Und ein heidnischer Stoiker konnte das Christentum wohl kaum anders denn als Rückfall in einen unphilosophischen Polytheismus auffassen, zumal ja neben Gott und Jesus auch noch der Heilige Geist ins christliche Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde, als Christen in Rom um 135 p. den Glauben als Credo in einer noch uns geläufigen Taufformel, dem sogen. apostolischen, in Wahrheit sehr nachapostolischen Glaubensbekenntnis, auf einen oder vielmehr drei Nenner brachten. Diese Dreifaltigkeit der stärksten, der entscheidenden christlichen Bekenntnisformel entspricht dem Sachverhalt, daß das Neue Testament tatsächlich nicht nur Gott und Jesus, sondern auch Gott und den Geist wie auch Jesus und den Geist nebeneinander nennen kann. Dieser Unausgeglichenheit also versuchte die römische Glaubens- und Bekenntnisformel sozusagen kirchenrechtlich ein Ende zu machen.

Aber eine Frage blieb auch dabei zurück. Die christliche Theologie bezieht sich zwar, wie ihr Name »Theo-logie« sagt, denkend auf Gott. Aber diese Theologie entfaltete sich über die römische Formel hinaus zur Trinitätstheologie, sie entfaltete eine Lehre vom Dreieinigen Gott. Der Glaube geht in der Theologie ausdrücklich so zum Denken über, daß er das Wesen Gottes gerade im Blick auf die *Unterschiede* zwischen Gott, Jesus und dem Geist bedenkt. Diese Unterschiede werden also nicht etwa geleugnet.

Fragen wir nun nach der Notwendigkeit eines mit dem Gottesglauben

verbundenen Glaubens an Jesus, so scheint unsre Frage von vornherein hinter dem Problemstand der christlichen Trinitätstheologie zurückzubleiben. Wir können unsere Frage deshalb sachgemäß gar nicht innerhalb der christlichen Theologie verhandeln, solange wir sie so stehen lassen. Dennoch möchte ich von unsrer Themafrage nicht abgehen. Ich will sie zunächst sozusagen *vor*theologisch behandeln. Das scheint dann möglich zu sein, wenn wir, vorläufig, einen Mittelweg einschlagen, so wie es innerhalb einer Predigt ein Moment geben mag, das die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben geradezu sistiert, damit weder falsche Einbildungen noch falsche Voreiligkeiten zwischeneinkommen. In dieser Absicht wollen wir also mehr in der Nähe der Verkündigung als der Theologie einen Vergleich zwischen dem Neuen Testament und dem bei uns bekannten Fragen nach Gott riskieren, wie ihn, wissenschaftlich gesprochen, etwa der Religionsphänomenologe in seinem Arbeitsgebiet anstellen mag. Ich setze mich mit diesem Versuch freilich dem Vorwurf aus, als lege ich in das Denken eine Neutralität hinein, die dem Entscheidungscharakter des Glaubens von vornherein nicht gerecht werden könne. Da wir es aber im Neuen Testament mit Texten zu tun haben, denen das Denken des Glaubens vertrauter sein dürfte als jedem möglichen Diskussionspartner von heute, so wollen wir es einfach darauf ankommen lassen, wie uns die Texte korrigieren. Und das ist dann zugleich ein der Theologie selbst nicht unbekannter Vorgang.

II

Der Vergleich zwischen dem Neuen Testament und dem bei uns üblich gewordenen Fragen nach Gott berührt verschieden angelegte religiöse Einstellungen. Ich sage absichtlich »Einstellungen« und nicht »Vorstellungen«. Vorstellungen können auch dort geteilt werden, also gemeinsam sein, wo dennoch die Einstellung des Einen mit derjenigen eines Andern, der durchaus nicht ein Gegner sein muß, nichts gemeinsam hat. Was von jedem Gegenstand des täglichen Bedarfs ohne weiteres gilt, der bei derselben Vorstellung dennoch völlig verschiedene Einstellungen hervorruft – man denke nur an den Unterschied zwischen dem Händler und der einkaufenden Hausfrau usw. –, das gilt erst recht im religiösen Bereich. Nicht die Vorstellung, sondern die Einstellung entscheidet.

Eine heute (und nicht nur heute!) weit verbreitete religiöse Einstellung besagt, daß jeder Mensch so etwas wie *Kontakt* mit dem Göttlichen suchen und vielleicht auch finden kann. Das Göttliche wird dabei in bewußter oder unbewußter Analogie zum Erotischen verstanden, weil man es für selbstverständlich hält, daß das Erotische als ein den Menschen

entral beherrschendes und deshalb vom Religiösen nicht zu trennendes Erlebnisvermögen ein Kontaktphänomen sei. Man fragt dann nicht mehr, ob so etwas wie ein Kontakt dem Wesen der Beziehung zu Gott überhaupt angemessen sei, sondern man sucht nur noch den Kontakt und analysiert dementsprechend das Unbewußte und auch das Unterbewußte etwa in Traumanalysen.

Schon die Subjekt-Objekt-Vertauschung im Traum scheint den Versuch zu begünstigen. Deshalb ist dieses Verfahren für uns nur interessant, wenn von vornherein deutlich ist, daß der Kontakt einem *Bezug* gilt, der eigentlich unsre Beziehung zu einem uns *Entzogenen* meint. Auch dabei bleibt die Analogie zum Erotischen deutlich. Denn das Erotische befriedigt trotz aller Kontakte solange nicht, als es die Wesensart des gerade im Erotischen Entzogenen, eines tatsächlich Unverfügbaren (und nur deshalb zu erotischer Technik Provozierenden und Verführenden) nicht respektiert. Ein bloß erotischer Ablauf ist eigentlich nichts, wie die Sucht nach seiner möglichst häufigen Wiederholung zeigt. So zeigt sich im Mißbrauch des Erotischen ein eigentümlicher Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen: der erotische Könner vollbringt nicht das, was er will. Er zerstört vielmehr die Einheit seiner Person.

Dieser merkwürdige Zwiespalt, der keineswegs zu Bewußtsein gebracht zu sein braucht, sondern im Gegenteil vor dem eigenen Bewußtsein möglichst sorgfältig verborgen wird, kennzeichnet auch die Kontaktreligiosität. Ihr Problem bleibt der Abstand oder Unterschied des Menschen vom Göttlichen. Wir brauchen gar nicht zu bestreiten, daß es echte Kontakte zwischen Gott und dem Menschen gibt. Aber diese Kontakte würden den *Unterschied* zwischen Gott und Mensch bestätigen, wenn alles mit rechten Dingen zuginge. Gewöhnlich geht es umgekehrt zu. Der Unterschied zwischen Gott und Mensch wird verleugnet, solange man den Kontakt auszulösen, also herzustellen sucht. Jede Verfügung über Unverfügbares trifft und schädigt aber *uns*, nicht das Unverfügbare. Wer meint, wenigstens über sich selbst verfügen zu können, etwa weil es den Leib gibt, der widerspricht jedenfalls dem Neuen Testament. Nichts ist Paulus verhaßter als die Sünde wider den eigenen Leib (1. Kor 6, 18; Röm 1, 24). Der Apostel sieht vielmehr, daß der Mensch sich nicht zuletzt eben deshalb entzogen ist, weil er einen Leib hat, an den jeder gebunden ist. Wird man älter, so versteht man diese Einsicht freilich leichter. Man weiß dann aber auch, daß sie uns schwerfällt.

Ist die Gottheit das uns wesentlich völlig Entzogene, wie kann man sich dann mit ihr vereinigen wollen?

Ein auch nur flüchtiger Rückblick auf die antike vor- und außerchristliche Religiosität zeigt die gleiche Problematik, nur daß in der Antike die

Ekstatik eine noch größere Rolle zu spielen scheint als bei uns. Dafür gibt es in den Mysterienreligionen, in der Gnosis und in der jüdischen Apokalyptik genug Beispiele, auf die ich als bekannt nicht ausführlich einzugehen brauche. Die sich in der Antike nahelegende Analogie ist weniger das Erotische als vielmehr der *Zauber*. Man will nicht bezaubern, wie der Erotiker, sondern man will verzaubern und verzaubert werden, wie Paulus die Galater tadelt (Gal 3, 1), sei man nun ein Myste wie Apulejus, eine irrende, in der Welt verlorene Seele, die sich trunken vergaß, wie das Selbst in dem Perlenlied der Thomasakten und im Naassenerhymnus, oder nur ein Visionär wie der Prophet und der Glossolale in der korinthischen christlichen Gemeinde (1. Kor 14).

Das Beispiel des korinthischen Glossolalen ist das für unsre Frage vielleicht instruktivste. Paulus sagt in 1. Kor 14, 20ff., ein allgemeines Zungenreden in der Gemeindeversammlung werde auf Ungläubige den Eindruck der Raserei machen (V. 23). Das prophetische Reden dagegen überführe sie als ein verständliches in dem Trachten ihres Herzens (V. 24f.). Paulus gibt dem prophetischen Reden den Vorzug, weil es unmittelbar verständlich ist (V. 29). Das Zungenreden dagegen bedarf des Dolmetschers (V. 27). Warum? Da der Gegensatz im ganzen Kapitel eigentlich nur der zwischen der Verständlichkeit und der Unverständlichkeit ist, dürfte zwischen der glossolalischen und der prophetischen Erfahrung kaum ein inhaltlicher Unterschied bestehen. Auch die Ekstase des Zungenredners setzt die Kenntnis des ekstatischen Bereichs trotz des Unsagbaren voraus. Andernfalls wäre das Verlangen des Apostels, daß ein Dolmetscher zum Glossolalen hinzukommen müsse (falls dieser nicht selbst dolmetsche, was er erlebt), sinnlos. Auch die Zungenrede hat also prinzipiell einen verstehbaren Inhalt. Nach 2. Kor 12, 1–5, einem Selbstbekenntnis des in der Glossolalie mindestens auch erfahrenen Apostels (vgl. 1. Kor 14, 18), ist anzunehmen, daß in diesem ekstatischen Bereich mehrere durch Schrecken und Freuden voneinander getrennte Himmel bzw. himmlische Bezirke nacheinander durchschritten werden. An dem Seufzen und den Freudenausbrüchen des Glossolalen wird dem (offenbar prophetischen!) Kenner deutlich, wo sich der ekstatische Visionär gerade befindet, etwa in der Glut eines verzehrenden Feuers oder aber in der Erquickung. Das sagt dann der Dolmetscher der Gemeinde. Der Visionär Paulus kann nicht sagen, ob er sich dabei im Leibe oder außerhalb des Leibes befunden habe (2. Kor 12, 2f.). Er hält diese Begehungen purer Ekstase als für alle andern unerbaulich. Das in Apgsch 2, 3f. geschilderte pfingstliche Modell des Zungenredens ist durch seine nachfolgende Interpretation durch Petrus und durch seine angebliche Verständlichkeit (V. 8) irreführend, zum mindesten überarbeitet.

Aber auch die in 1. Kor 14 deutliche Tendenz zur erbaulichen Rationalisierung des ekstatischen Vorgangs soll uns nicht den Blick für das Befremdliche der Ekstase verstellen. Wir haben hier eine Chance, den entscheidenden Vorgang zu erkennen, der die paulinische Theologie geprägt hat. Der entscheidende Vorgang schon in der paulinischen Religiosität ist dieser, daß Paulus das Offenbarungsgeschehen nicht in der ekstatischen Sphäre eines wunderhaften Sehens oder Erscheinens belassen hat, wozu ihn die urchristliche Tradition auf Grund der Erscheinungen des Auferstandenen hätte verführen können (1. Kor 9, 1; 15, 5–8). Paulus hat vielmehr den ekstatisch-prophetischen Bereich in die alltägliche Sphäre unsres leiblichen Daseins transformiert! Er hat, wie mir scheint, dasselbe getan wie der historische Jesus, der ja ebenfalls, zumal in seinen Gleichnissen, das alltägliche Leben zum »Stoff« des Offenbarungsgeschehens erhob, obwohl doch Jesus höchst wahrscheinlich nicht weniger charismatisch begabt war als etwa sein Jünger Simon Petrus – kamen sie doch beide von Johannes dem Täufer her – oder der Apostel Paulus. Jesu Transformation des ekstatisch-apokalyptischen Bereichs ins Alltägliche mochte durch die Ostervisionen gefährdet sein. Aber sie wurde eben nicht rückgängig gemacht, sondern, wie das Beispiel des Paulus zeigt, zum entscheidenden Impuls eines neuen theologischen Denkens. Während die Ekstasen bei den alsbald auftauchenden christlichen Gnostikern zur religiösen Selbstbehauptung verführten und deshalb neue Dämme und praktisch eine Wiederaufrichtung des durch den Glauben überrundeten Gesetzes nötig machten, wie das galatische Beispiel zeigt, folgte Paulus der von Jesus selbst ausgehenden Tendenz und band Glauben und Denken *im Raum des alltäglichen Lebens* aneinander.

Dazu bedurfte Paulus freilich der Hilfe. Aber die Hilfe war ja schon gegeben. Sie bestand für Paulus selbst gerade nicht in den Worten des historischen Jesus, sonst wären diese bei Paulus zitiert; Paulus zitiert aber nur schon liturgisch geprägte Jesusworte als »Herrenworte«. Er drängt sogar in der Urgemeinde sicher zentrale Begriffe wie den des Reiches Gottes, eines tatsächlich apokalyptischen Begriffs, zurück. Paulus sieht: hier, bei uns, in dieser Welt des Alltags, herrscht Schwachheit (2. Kor 12, 5 u. ö.). Man wird z.B. als Christ verfolgt (2. Kor 11, 23ff.). So ist der jedermann vor Augen liegende innerweltliche Bezirk nicht etwa bloß infolge einer jeden Menschen bedrängenden Hinneigung zur vergänglichen Lust des Fleisches, sondern auch dort, wo der Glaube in Menschen lebendig wurde, nicht durch apokalyptische Mächtigkeiten, sondern durch Schwachheit, zwar nicht einfach durch Ohnmacht, aber auch nicht durch Macht gekennzeichnet. Jeder Mensch seufzt unter einem Dasein des Todesleibes (Röm 7, 24). Und gerade hier, in diesem Schwachheitsbe-

reich unseres Daseins, ist Gottes Stärke erschienen! Nicht sollten wir aus Schwachen zu Starken, sozusagen zu religiösen Heroen, werden, sondern unsrer für unser menschliches Dasein kennzeichnenden Schwachheit wollte sich Gottes Stärke als Gottes, nicht des Menschen, Stärke hinzufügen, so daß der Schatz in irdenen Gefäßen unvermischt bleibe, was er ist: Gottes und nicht unser Wesen (vgl. 2. Kor 4, 7ff.). Darum allein missioniert Paulus. Deshalb gründet er Gemeinden, nicht Konventikel. Die in den Gemeinden erscheinende Stärke ist nicht die Kraft der ekstatischen Vision, sondern eher die Gemeinde selbst als Kraft, die in jedem Einzelnen nicht nur als Charisma, sondern vorweg als *Glaube* wirksam ist. Dieser Glaube vermag zu lieben (Gal 5, 6). Er ist deshalb nie auf sich selbst bedacht. Der Glaube vermag vielmehr zu sprechen: Wenn ich schwach bin, so bin ich stark! (2. Kor 12, 10). Der Glaube bezieht sich nie auf individuell erlebbare Mächtigkeiten, er ist auch (trotz 1. Kor 12, 9) keineswegs Charisma. Er bezieht sich vielmehr stets, wenigstens für Paulus, auf die Stärke eines Anderen, auf Christus (2. Kor 12, 9). Und Christus ist der gekreuzigte Jesus. Paulus verkündigt ihn als »Wort vom Kreuz« (Gal 3, 1; 1. Kor 1, 17f.). Kein Geringerer als Jesus soll und will im Glaubenden aus der Kraft Gottes leben (Gal 2, 20; 2. Kor 13, 4).

Was der christliche Gnostiker dadurch zu erreichen behauptet, daß er sich mit Christus, einem Pneuma-Christus, identifiziert, das behauptet Paulus allein durch den Glauben. Der Glaube identifiziert uns nicht mit einem Pneuma-Christus, sondern der Glaube fügt uns mit dem gekreuzigten Jesus zusammen. Die Frage bleibt nun allezeit die, ob uns der Glaube zu wenig sage oder bringe. An *dieser* Stelle unterschied sich die Orthodoxie von der Schwärmerei. Wir belassen diese Unterscheidung als eine exegetisch berechtigte, prüfen aber des weiteren, ob die Orthodoxie nun nicht ihrerseits in die Gefahr gerate, aus dem Glauben das Akzept sozusagen professoraler oder eben behördlich verwaltbarer Verfügungen, einer amtlich zu dekretierenden Heilsgeschichte zu machen, deren Anfänge ebenfalls bei Paulus, z. B. in 1. Kor 15, 3–8, durchzublicken scheinen, so daß man schon das urchristliche Kerygma als ein »Kerygma-Dogma« aufzufassen hätte, wie es HEINRICH SCHLIER tat.

Was bedeutet denn der Name Jesu, des Gekreuzigten, für Paulus? Nach dem Gesagten, also im Blick auf die Transformation des ekstatischen Bezirks in den alltäglichen Lebensbereich, bezeichnet der Name des gekreuzigten Jesus zunächst den *Ort* der Offenbarung Gottes. Jesu Name ist zuerst einmal eine Ortsbezeichnung: gerade die Begegnung zwischen Gott und dem Menschen bleibt für Paulus in unsre alltägliche Welt verlegt. Aber nun doch nicht die Welt, sondern eben der Gekreuzigte ist der Ort der Begegnung, so daß Paulus sagen kann: durch Christus ist mir die Welt,

bin ich der Welt gekreuzigt (Gal 6, 14). Der Apostel Jesu erscheint in der Welt als ein Mensch, der »nichts ist«, wie seine Gegner spöttisch sagen (2. Kor 12, 11). Aber Paulus weiß, daß man es eben in dieser Form, angesichts seines Nichts-seins, mit Gott selbst zu tun hat, wenn und weil man es mit diesem Menschen Paulus zu tun hat. Paulus ist schwach und erscheint als schwach, ohne eigene Stärke, die allein bei seinem Auftraggeber liegt (2. Kor 13, 3f.). Aber der Auftraggeber ist stark. Er ist der Gott, der die Toten lebendig macht, der Allmächtige (Röm 4, 17).

Der Glaube setzt also alle Macht, sogar die der weltlichen Obrigkeit (Röm 13, 1–7), auf die Seite Gottes, nicht weil der Glaube davon ausginge, daß der schwache Mensch überhaupt ohnmächtig sei, sondern weil der Glaube davon ausgeht, daß sich Gott am Menschen in der Not der Welt als allmächtig zu offenbaren im Begriff sei, ja daß Gott sich so bereits an Jesus selbst offenbart habe. Das ist der Sinn des paulinischen Hinweises auf den gekreuzigten Jesus. An Jesus glauben heißt demnach, an die Offenbarung des allmächtigen Gottes in einer sonst Gott feindlichen und deshalb so notvollen Welt glauben, glauben, daß mit Jesus die *Zeit* dieser Offenbarung gekommen sei und daß sich niemand mehr der Zeit dieser Offenbarung entziehen könne. Ist der gekreuzigte Jesus die Bezeichnung des *Ortes*, wo sich Gott offenbaren wollte, nämlich nirgendwo anders als in unsrer vom Tode gezeichneten Welt, so ist die Verkündigung von der Auferstehung oder Herrlichkeit dieses Gekreuzigten nichts anderes als die Verkündigung der *Zeit* der Offenbarung Gottes als unserer Zeit (Röm 1, 4). *Glaube an Jesus ist Glaube an die Offenbarung Gottes in unsrer Zeit und in unsrem Lebensraum,* ganz gleichgültig, was unsre Augen sonst zu sehen bekommen und was unser inneres Ohr sonst noch hören möge. Ist das wahr, so *muß* man an Jesus glauben, wenn man an Gott glauben will, weil dieser Glaube in unsrer Zeit und in unsrem Lebensraum Ereignis geworden sein will (Joh 1, 14). Deshalb spricht Paulus vom »Gesetz des Glaubens« (Röm 3, 27). Er meint damit das Evangelium, das Gott durch den Gekreuzigten zur Versöhnung der Welt als Verkündigung ins Amt gesetzt hat (2. Kor 5, 19).

III

Um der nötigen Klarheit willen müssen wir jetzt an diese Beobachtungen am paulinischen Erbe eine Überlegung anknüpfen, die gewissen Verwirrungen innerhalb der *theologischen* Auseinandersetzungen der Gegenwart zugute kommen soll. Es könnte ja alles ganz anders sein. Es könnte sein, daß wir tatsächlich zu wenig sagen, wenn wir Jesus Christus nur als den Ort und für die Zeit der Offenbarung in Anspruch nehmen.

Muß man nicht weiterfragen, ob sich dieser Ort denn nicht zu dem ganzen »Leibe Christi« erweitern wolle und auch erweitere, der gewiß nicht nur den Himmel, sondern Himmel und Erde in sich einbezieht, und ob sich die Zeit Jesu Christi nicht als die Zeit der Offenbarung Jesu Christi *vollenden* wolle, nachdem sich Gott der Vater in Jesus damals geoffenbart habe? Warum sollen solche Gedanken nicht als »Glaubensgedanken« ihr Recht behalten, zumal doch im Neuen Testament weithin auch so gedacht wird? Und reimt sich ein derartiges Denken denn nicht verhältnismäßig leicht mit gewissen konstruktiven Zügen des Alten Testaments zusammen? Haben wir das Recht, Gott einen »Plan« abzusprechen, als ob Gott nicht planen könne? Oder vertragen sich derartige Gedanken nicht mit dem Glauben?

Um in diesem vielleicht frommen Streit entscheiden zu können, müssen wir zurückgreifen. Wir hatten gefragt, ob der Glaube an Jesus notwendig sei, wenn jemand an Gott glauben wolle. Unser exegetisches Ergebnis bestand in der Aussage, daß der Glaube an Gott von der Offenbarung Gottes abhängig sei und daß diese Offenbarung auf ihren Ort und ihre Zeit in Jesus hinweise. Jedoch, wir müssen jetzt auch noch dazu etwas sagen, wie es denn nun mit jenem Willen stehe, der zunächst einmal ohne Jesus an Gott glauben zu wollen behauptet, wie das z.B. die Juden und manche Philosophen sagen.

Geht es nach Paulus, dann will die Gott feindliche Welt keineswegs ernsthaft an Gott glauben. Oder, wenn man ihr diesen Willen konzediert, – sie kann gar nicht an Gott glauben. Dazu ist es nach Röm 1, 18–3, 20 zu spät. Die Welt will vielmehr mit oder ohne Ekstase an sich selbst glauben. Das ist der Sinn jenes Selbstruhmes, den diejenigen geltend machen, die auf ihre guten Werke pochen, wie Röm 3, 21ff. und Röm 4 zeigen. Nun ist solcher Selbstruhm aber kein auf jüdische Menschen eingeschränkter Spezialfall. Die Ekstatiker bzw. ihre gnostischen Religionsverwandten rühmen sich zwar weniger ihrer Werke, sie verachten unter Umständen gerade die guten Werke, aber sie rühmen sich um so kräftiger ihres religiösen Vermögens, ihres Charismas. Ihre Beziehung zu Christus geht am Glauben vorbei, weil sie sich z.B. als Lieblosigkeit gegenüber der Gemeinde erweist (1. Kor 11, 21).

An dieser Stelle kann nun ein Wort über die Ausbreitung oder Erweiterung des »Leibes Christi« gesagt werden. Solche Erweiterung des Leibes Christi geschieht ganz allein als die Ausbreitung echter Liebe in der Welt! Im Himmel ist eigentlich schon alles entschieden (1. Kor 15, 20–28; Phil 2, 9–11). Auf Erden gilt: wer glaubt, der liebt; wer nicht lieben kann, der glaubt nicht. Man erkennt zwar den Glauben nicht einfach an der Liebe – denn im Bereich der Liebe bleibt vieles im Stillen und

Unscheinbaren –, aber man erkennt den Glauben an der Fähigkeit zur Liebe, an jener Selbstlosigkeit, die wohl auch als Forderung erscheinen mag, in Wahrheit aber Geschenk der Gnade Gottes ist. Was die Welt kennzeichnet, ist nicht einfach ein Fehlen der Liebe in der Welt, sondern die akute Unfähigkeit zur Liebe dann, wenn diese unbedingt Platz greifen sollte, z. B. in der Beziehung zwischen Sklaven und Herren (1. Kor 7, 20ff. usw.), aber auch im Umgang der Geschlechter. Der Mensch ist in der Welt immer wieder in den Bereich seiner Abhängigkeiten, des »Fleisches«, wie Paulus sagt, des »Sichtbaren«, des »Vergänglichen«, hineingerissen. Will er damit fertig werden, so bedarf er des Geistes Gottes, des Beistands Gottes (Gal 5, 16ff.; Röm 8, 26: der Geist hilft unsrer Schwachheit auf!). Aber Gott läßt seiner nicht spotten. Ist die Zeit seiner »Geduld« vorbei, so ist die Zeit der Entscheidung für alle gekommen. Daher hat der Glaube im Glauben an uns selbst seinen Gegensatz gewonnen: die neue Freiheit zum Glauben an Gott steht jetzt dem *Zwang zum Glauben an sich selbst* gegenüber. Der wahre christliche Glaube befreit von diesem Zwang, in welchen Gottes Wille den sündigen Menschen verwickelt hatte (Röm 7, 5f.). Und eben deshalb geht die Richtung der Offenbarung Gottes nicht vom Dasein des Menschen in der Welt hinweg, sondern in das Dasein des Menschen, in die Welt hinein. Wer dieser Richtung entgehen will, der steht noch unter dem alten Zwang und nicht in der neuen Freiheit. Paulus versteht Christus nicht als Anfang zu himmlischen Ausflügen, sondern als Ende des Gesetzes (Röm 10, 4; 2. Kor 3, 13). Daher hält er an diesem Ende als dem Anfang in der Zeit, in der Welt, am Kreuze Jesu, fest (2. Kor 4, 6). Und daher nennt er den Gekreuzigten den Einen, durch welchen Gott die Welt mit sich versöhnt hat (2. Kor 5, 18f.; Röm 5, 19). Nun herrscht in den Glaubenden Friede (Röm 5, 1), nun beginnt die Liebe mit ihrer Wirksamkeit in unsern Herzen (Röm 5, 5), nun weiß man, was heiliger Geist ist, weil man seine Frucht erfährt (Gal 5, 22). Der Glaube ist also wohl begründet, in Jesus Christus (1. Kor 1, 30). Er bedarf keiner Beweise oder Erweiterungen, weil er begründet *ist*.

Es scheint, als begännen nun neue Fragen ihr Haupt zu erheben. Wie steht es mit der subjektiven Seite des Glaubens? Der Glaube läßt sich zwar auf den Ort und die Zeit der Offenbarung Gottes als auf unsre Zeit und unsern Ort ein, wenn wirklich geglaubt wird. Und dieses Sich-einlassen ist zwar eine Interpretation des Kreuzes Jesu. Aber was dieses Kreuz dem Glauben sagt, bleibt ein Wort, das verkündigt wird. Der Glaube bleibt also meine *eigene* Entscheidung!

Dennoch hat der Glaube sein Merkmal, sein Zeichen, an dem er seiner gewiß ist. Dieses Merkmal ist nicht die Liebe, obwohl der Glaube unweigerlich in die Liebe führt. Während aber der Glaube seiner gewiß ist,

bleibt die Liebe insofern unabgeschlossen und der Hoffnung bedürftig, als die Liebe ja ihren Erfolg nicht immer vor Augen bekommen kann. Daran hindert uns schon die Tatsache, daß es Tote gibt, die wir betrauern. Die Liebe entläßt niemand aus ihrem Bereich. Sie bleibt also schon um der Toten willen auf Zukunft angewiesen. Aber das gilt nicht in gleicher Weise für den Glauben, sofern der Glaube von der Liebe und von der Hoffnung zu unterscheiden ist.

Worin besteht nun das Merkmal, an dem der Glaube seiner gewiß wird? Dieses Merkmal kann nur in mir selbst liegen. Luther hat sich zu seiner Kennzeichnung das Gewissen vorgenommen. Paulus tut das in dieser Form nur gelegentlich. Ihm genügt es, auf die mit dem Glauben verbundene *Freiheit* aufmerksam zu machen. Der Apostel folgt darin wieder dem Vorgehen Jesu, der ja in seinen Gleichnissen ebenfalls zur Freiheit aufrief. Aber was für eine Freiheit soll das nun sein? Sicher eine Freiheit, die z. B. den bedrängten Nächsten zu schonen vermag, die ihn also nicht auf schwärmerische oder gnostische Art überspielt. Paulus entwickelt diese Frage an dem Problem, wie man sich zu dem Phänomen des heidnischen Götzenopferfleisches verhalten solle. Ich brauche auf diese Texte hier nicht mehr einzugehen. Denn eines ist ja ohne weiteres klar: wenn es in der Gemeinde Starke und Schwache gibt, wie Paulus sagt, so unterscheiden sich diese Gruppen nicht dadurch, daß die einen glauben und die andern nicht; sie gehören ja alle zur Gemeinde und sollen nicht aus ihr hinausgedrängt werden. Wohl aber soll niemand auf seinen Nächsten einen Zwang ausüben, so daß dieser aus dem Schutz seines Glaubens herausfiele, weil er sich stärker machte als er ist. Schwachheit und Stärke unterscheiden sich im Raume des Glaubens lediglich daran, ob und wie weit ein Glaubender Christi Kraft auf seiner Seite hat, wenn er in eine ihn beängstigende Situation gerät, die seinen Glauben in Frage stellt. Hier gibt es große Unterschiede, die der Wirklichkeit unserer persönlichen Art entsprechen, wie ja auch nicht jeder über dieselben Charismen verfügt wie sein Mitchrist. Hält sich aber der Glaube in alledem durch, so kann das nur bedeuten, daß stets jener alte Zwang zum Ansich-selbst-glauben verschwunden ist. Der Glaube hat also sein inneres Merkmal einfach darin, daß der Glaubende nicht mehr gezwungen ist, an sich selbst zu glauben! An dieser neuen Freiheit erkennt er, ob er sich wirklich auf die Verkündigung des Wortes vom Kreuz einzulassen vermag. Daher ist der Glaube seiner *gewiß*, wenn er an Jesus Christus glaubt. Er glaubt dann frei an Gottes Offenbarung in unsrer Zeit und in unsrem Raum, indem er konkret an Gottes Beistand glaubt.

IV

Wenn nun gelten soll, daß der Glaube seiner Gewißheit an der *Freiheit* inne wird; daß der Glaubende seit Jesus nicht mehr an sich selbst glauben muß, weil er sich des *Beistands* Gottes erfreut, – wie lassen sich dann jene kerygmatischen Formeln erklären, die ihrer Form nach so etwas wie ein »Kerygma-Dogma« aufzurichten scheinen? Wie z. B. der offenbar vorpaulinische Text in 1. Kor 15, 3–8, der ja solenn damit beginnt, »daß Christus für unsere Sünden starb nach den Schriften und daß er begraben wurde und daß er auferweckt ist am dritten Tage nach den Schriften und daß er dem Kephas erschien« usw.? Wie steht es mit dem »historischen Notabene« (Kierkegaard), das in dieser Formel steckt? Die Sätze der Formel sind nicht nur durch das »er erschien«, sondern vermutlich auch durch das »am dritten Tage« als zum mindesten apokalyptisch beeinflußt anzusehen. Was damals geschah, ist in der Formel wohl als historisches Ereignis unterstrichen – das sollen dann außerdem jene fortlaufenden Erscheinungen vor andern bis hin zu Paulus bezeugen. Aber dieses historische Ereignis ist ein »nach den Schriften«, also schriftgemäß, geschehenes und insofern an die Schrift bzw. an seine Deutung aus der Schrift gebunden. Es geschah, weil es geschehen mußte, wie alle apokalyptischen Ereignisse (vgl. jenes »es muß also geschehen« aus Mark 13, 7). Man kann vom Glauben nicht sagen, daß er geschehen muß. Das wird auch nicht gesagt. Wohl aber hängt der Glaube, weil er seiner gewiß sein soll, von jener Prämisse ab, die wir als die Freiheit vom Zwang des an sich selbst Glauben-müssens verstanden. Wenn nun verlangt würde, daß der Glaube an Jesus an ein Kerygma-Dogma, wenn auch an ein aus der Schrift erhobenes, glaubt, dann bestünde der Glaube wie in Rom in der Anerkennung eben dieses Kerygma-Dogmas. Paulus sagt sogar in 1. Kor 15, 11: »so verkündigen wir und so habt ihr den Glauben angenommen.« Desgleichen macht er einige Sätze später alles von der *Tatsache* der Auferweckung Jesu abhängig (1. Kor 15, 17): andernfalls ist »euer Glaube« »vergeblich«! Wenn diese *Sätze* gelten, ist dann der Glaube nicht ein neuer Zwang, obwohl er die Freiheit vom alten Zwang eines auf uns selbst gerichteten Glaubens bedeuten soll? Und wenn wir z. B. die Ostertatsache sogar schriftgemäß beweisen bzw. als eine schriftgemäße Tatsache, als eine aus den Schriften zu erweisende und erwiesene Tatsache ansehen sollen, hängt unser Glaube dann nicht im Grunde von demselben Zwang ab, von dem er uns befreien sollte – von einem Glauben an unsre exegetische Einsicht oder von derjenigen jenes sogen. Jerusalemer Apostelkonzils, auf das der Text in 1. Kor 15, 3ff. zurückzublicken scheint?

Nun wird man nicht von vornherein ausschließen dürfen, daß sich

Paulus auch widersprechen kann. Die Reinheit des Glaubens muß sich nicht notwendig mit der Reinheit auch der Reflexion in nachträglichen Aussagen über den Glauben decken. Schon die Tatsache, daß es mannigfache Credo-Formulierungen gerade bei Paulus gibt, zeigt ja, daß die Aussagen nicht formal ausgeglichen waren und nicht aus dem gleichen Anlaß oder zur gleichen Zeit entstanden, sondern von der in ihnen verwendeten Begrifflichkeit abhängig waren.

Wichtig ist nur, daß man sich damals, im Bereich der apostolischen Verkündigung, gehalten sah, das Gebieterische der Verkündigung inhaltlich auszudrücken. Das Gebieterische der Verkündigung darf aber nicht mit jenem Zwang verwechselt werden, von welchem der Glaube befreit. Es ist deshalb falsch, die Form mit dem Inhalt der Verkündigung gleichzusetzen. Gerade die Tatsache, daß dieser Inhalt nicht in einer einzigen Formel, sondern verschiedenfach und mit Hilfe sehr verschiedener Begriffe, z. B. sehr verschiedener Würdeprädikate Christi, in immer neuen Anläufen ausgedrückt wurde, beweist, daß der Inhalt des Glaubens als Inhalt der Verkündigung von vornherein einer theologischen Besinnung unterlag, die man als einen Akt der Freiheit, nicht des Zwangs zu verstehen hat. Was daran zwangsläufig ist, hängt freilich genau mit dem alten Zwang zusammen, von dem der Glaube befreien will. Wenn die Befreiung vom alten Zwang des Glaubens an uns selbst als Gottes Tat aufzufassen war – und daran läßt keine Formel einen Zweifel –, so *mußte* der neue Inhalt des Glaubens, die Botschaft, als eine Botschaft *Gottes* bezeichnet und aufgefaßt werden. Andererseits: diese Botschaft Gottes wollte ja ein Ereignis in unsrer Zeit und in unsrem Raum sein. Eben deshalb hatte sie ihren Inhalt in dem historischen Jesus und in der Konsequenz seines historischen Auftretens und seines Schicksals. Es bestand also die Notwendigkeit, diesen Ereignischarakter der Botschaft unter allen Umständen festzuhalten. *Auf das Ereignis, das hier verkündigt wurde, reimere sich der Glaube*, auf nichts sonst. Die Botschaft gehörte inhaltlich selbst zu dem Ereignis, weil sie das Ereignis als das den Glauben neu ermöglichende Ereignis, als Wort von Gott, zu sagen hatte (vgl. 2. Kor 2, 17). Die Botschaft vereinigte nicht Gott und den Menschen, sondern sie vermittelte zwischen Gott und dem Menschen, wie das Jesus selbst getan hatte, und sie machte für ihre Vermittlung denselben Jesus namhaft, in dessen Namen sie sprach. Jesus selbst war zu dem Wort geworden, das er verkündigt hatte, nicht zum Gleichnis, sondern zum Ereignis dieses Wortes, weil es jetzt, nach seinem Tode, in seinem Namen weitergetragen wurde. *Jesus mußte zu diesem Wort werden, weil ihm durch seine Kreuzigung bestritten war, daß er im Namen Gottes gesprochen hatte. Dieses* Muß, die im Blick auf das Schicksal von Jesu Person zu fordernde Entscheidung,

meint Paulus, wenn er von Jesu Auferweckung d. h. von Jesu Worte als des Auferweckers Gottes spricht (2. Kor 4, 4). Hätte er weniger gesagt, hätte er nur Worte Jesu wiederholt, so hätte Paulus gerade den Ereignischarakter von Jesu historischem gewordenem Anspruch, im Namen Gottes gesprochen zu haben, eliminiert. Weil es dabei auf den Glauben und nicht auf Wissen ankam, hat Paulus an anderen Stellen, z. B. Röm 4, 25 und 3, 25f., Jesu Tod am Kreuz (vgl. 1. Kor 1, 17) als das Wort Gottes proklamiert. Tod und Auferweckung Jesu sind nur Inhalt des Glaubens, sofern sie die Bedeutung zwischen Wort und Glaube, d. h. den wirklich neuen Ereignischarakter der Verkündigung der Freunde des Kindes Gottes einbeziehen.

Der reiner selbst gewisse Glaube war so theologischer Bestimmung genügt, weil er immer selbst, d. h. der Ereignisses der Freiheit vom Zwang der an sich selbst Glauben-müssens, als eines Ereignisses, als einer Tat Gottes und damit als eines Wortes von Gott gewiß bleiben sollte.

Die Rede von einem Kerygma-Dogma dagegen trakturiert die Formulierungen des Glaubensinhalts auf die älteren Äußerungen. Das ist ein Pendant zu der verkehrten Meinung, das historisch Erste müsse auch schon in den historisch ersten Formulierungen in seiner Bedeutung erschöpft worden sein. Aber ist vergessen, daß das Ungesagte, weil Selbstverständliche in einem Wort meist viel wichtiger für die Deutung ist als das Ausgesprochene, das sich nach der konkreten Situation richtet. Wenn der Glaube seinen Ereignischarakter und damit seine Beziehung zu Gott behalten will, so muß er immer neu formuliert werden, so muß die Eigenart des Glaubens in der Verkündigung selbst liegen, die unterwegs reines Ereignis sein will.

Wo bleibt denn aber das historische Notabene? Es bleibt sehr wohl. Denn jetzt zeigt es sich, daß der Glaube, gerade weil er ans Ereignis nicht in der Luft hängt, sondern im Namen Jesu geschieht, die früheren und frühesten Formulierungen des Glaubens, und zwar eben die besten, immer neu bewältigen und überwinden muß, damit der Glaube nicht zur Formel erstarre, sondern im Ereignis bleibe.

Unsere Theologie wird also gehalten sein, das apokalyptisch geprägte Geschichtsverständnis, das jenem Text in 1. Kor 15 leitete, einer Revision zu unterziehen, wenn die Verkündigung heute dasselbe Ereignis aussagen, zum selben Glauben führen soll, der jene älteren Formeln hervorgebracht hatte. Wer solche Texte vom Kerygma-Dogma meint, der verwechselt Ursache und Wirkung. Denn jene Formeln waren die Wirkung. Die Ursache meint das Ereignis, das Jesus für uns zum Wort des Glaubens gemacht hat. Ist dieses Ereignis mit der Auferweckung Jesu identisch? Kann es mit ihr identisch sein? Es ist nur dann mit ihr identisch, wenn wir selbst an der Auferweckung Jesu teilhaben werden. Da-

von weiß die Liebe. Von ihr zu reden dürfte für einen Glauben, der seiner selbst gewiß ist, nie zu früh sein. Tatsächlich hat aber das Neue Testament, wenn es nur die Auferweckung Jesu auszusagen versuchte, dieses Ereignis stets in seiner Verborgenheit belassen. In diesem Sinne ist nur Jesus selbst, jedoch nicht seine Auferweckung, eine historisch greifbare Tatsache. Das muß gegen 1. Kor 15, 17f. gesagt werden. Historisch greifbar ist auch die andere Tatsache, daß die Verkündigung fortan im Namen Jesu zur Freiheit des Glaubens berief. So erlaubt uns die Wirkung, auf die Ursache, auf Jesus selbst, als auf Gottes Wort, zurückzudenken, indem wir die Texte, die davon sprechen, für uns in das Ereignis zurückzuübersetzen versuchen, das die Texte hervorgebracht hat. Der einzige Maßstab dafür kann nur das in den Texten selbst wirksame Verständnis des *Glaubens* sein, eines Glaubens, der, wie unsre Themafrage zeigte, sein einziges inneres Merkmal darin hat, daß er seiner gewiß ist.

V

An Jesus glauben heißt, sich auf Jesus als auf Gottes Wort einlassen und dabei des Zwanges, an sich selbst glauben zu müssen, ledig sein. An sich selbst glauben heißt somit, sich auf sich selbst einlassen. Jedoch, tut das denn nicht auch der Glaube? Er will ja *mein* Glaube sein! Die Frage ist aber die, ob ich mich unter einem Zwang auf mich selbst einlasse oder ob ich die Freiheit habe, mich auf mich selbst einzulassen. Wenn der wahre Glaube seiner gewiß ist, so lasse ich mich in Freiheit auf mich selbst ein. Kann ich mich über diese Freiheit täuschen? Wenn *nur* eine subjektive Freiheit gemeint wäre, so ließe sich der Einwand, die Freiheit des Glaubens unterliege, als subjektiver Akt, der Selbsttäuschung, wohl kaum abwehren. Aber die Freiheit des Glaubens ist nicht durch die Mängel der Subjektivität begrenzt. Die Mängel der menschlichen Subjektivität werden vom Glauben zwar nicht bestritten. Aber der Glaube ist sich ja des Beistands Gottes gewiß. Irrt sich der Glaubende, so kann er sich nur darüber irren, daß sich hinter der Abhängigkeit seiner Lebensumstände ein anderes Sein vorbereitet, das er nicht sehen konnte. Dasselbe gilt im Blick auf andere Menschen. Niemand kann wissen, welchen Segen z. B. der Tod verschleiert, weil uns der Segen sonst vielleicht verlorenginge. Das Beispiel der lachenden Erben ist nicht in jeder Beziehung unberechtigt. Liebevolle Erblasser wollen, daß sich ihre Erben freuen. Sie wollen nicht, daß diese in Trauer versinken. Testamente können liebevoll reden, indem sie überraschen.

Gott spricht also nicht nur durch Jesus mit uns! Genügt die Aussage, daß Gott jedoch auf alle Fälle und unter allen Umständen in Jesus mit uns gesprochen *hat*? So daß wir für das Reden Gottes, also für die Frage,

ob Gott überhaupt mit uns spricht, in dem historischen Jesus einen »Anhalt« haben? So daß wir auch der Frage, ob Gott eben nur damals mit Menschen sprach, endgültig überhoben wären? Denn soviel ist ja deutlich: der Mensch kann sich nur dann der Gewißheit freuen, daß er seiner selbst enthoben ist, wenn er den Beistand Gottes nicht nur als Ergänzung des menschlichen Wirkens, nicht nur als Verlängerung unseres Handelns, sondern auch als Korrektur unseres Handelns, ja als vielleicht notwendige Korrektur von Natur und Geschichte auffassen darf. Ich bin mir als Glaubender gerade in meiner konkreten Existenz genau so entzogen, wie mir Gott entzogen ist, und nur in dieser Gewißheit von mir selbst frei. Zum Glauben gehört also die Unabhängigkeit auch der Liebe von meinem Lieben, die Unabhängigkeit der Hoffnung von meinem Hoffen. Diese Unabhängigkeiten hängen freilich ihrerseits als Voraussetzungen meines persönlichen Glaubenkönnens davon ab, ob ich mich ebendeshalb selbst auf den Glauben einlassen kann. Kann ich das, so wird mir um der Unabhängigkeit der Liebe und der Hoffnung willen alles zu Gottes Wort werden können, so daß ich z. B. abwarten und zur Geduld mahnen kann, wenn sich der Augenschein gegen uns richtet (Röm 5, 3–5). Ich muß mich *und andere* der Allmacht Gottes getrösten können. Für diesen im Glauben nicht seltenen Fall bedarf mein persönlicher Glaube des Anhalts. Wenn ich nun weiß, daß Jesus solchen Glauben wollte, wenn ich höre, daß er die Zeit zu diesem Glauben für gekommen hielt, so bin ich ständig gefragt, ob ich mich auf diese uns allen im Namen Jesu, weil nach dem Willen Jesu im Namen Gottes schon zugesprochene Zeit zum Glauben einlasse. An Jesus glauben heißt somit, sich im Namen Gottes auf unsre Zeit und unsren Raum als auf die Zeit zum Glauben und den Ort zum Glauben einlassen und diesen Ruf festhalten.

Die christliche Botschaft besteht auch in 1. Kor 15 in dem Ruf, daß für uns alle diese Zeit, die Zeit zum Glauben, an diesem Ort, nämlich in der Welt, in die der Ruf zum Glauben eintrat, bereits gekommen ist. Der Mensch ist dann nicht mehr nur ein Täter, sondern vor alledem ein Hörender, und alles Sein hinge jetzt davon ab, ob wir hören können. Nicht etwas Absurdes, sondern die Beziehung zwischen einem Ruf, einem Wort, und unsrem Hören wird so zu einem Sein, in welchem wir nicht als Täter, sondern zuvor als Personen angetroffen, weil angesprochen werden. So wäre denn Gott zwar im Blick auf unser Tun ein oft verborgener Gott, aber im Bereich unsres Hörens ganz offenbar. Und die Sünde des Menschen bestünde in der Vertauschung der Person mit dem Werk, des Hörens mit dem Handeln. Aber die Sünde wird vergeben, Gott korrigiert ihre Folgen selbst, wenn wir uns durch Jesus in den Bereich des Hörens zurückgerufen sein lassen (Psalm 37, 5).

Ob der Glaube an Gott an Jesus glaubt, hängt also auch davon ab, wie hoch oder tief wir die Sünde des Menschen einschätzen, wie weit wir bereit sind, uns die eigene Sünde einzugestehen und ihre Folgen auf uns zu nehmen, weil wir ihre Korrektur von Gott allein erwarten. In diesem praktischen und letzten Sinne hat sich unsre Themafrage allerdings verwandelt. Die Einsicht in die Notwendigkeit des Glaubens an Jesus, also der Tatsache, daß unser Glaube eines Anhalts an Jesus bedarf, hängt davon ab, ob wir bereit sind, unsre Sünde zu erkennen und damit den *Zwang* zum Glauben an uns selbst als eine Folge der *Sünde* zu durchschauen. Dann werden wir einsehen, daß der Glaube an Jesus besagt, Gott *habe* die schrecklichste Folge der Sünde, den Zwang zum Glauben an uns selbst, schon korrigiert, indem er uns Jesus zum Wort der Freiheit von uns selbst gemacht hat. Aus diesem Grunde hat das Neue Testament die mythische Rede von einem in die Finsternis der Welt hinabgesandten Gottessohn »vergeschichtlicht« und zur Auslegung der historischen Existenz Jesu gemacht.

Zu dem *inneren* Merkmal des Glaubens, der Freiheit von uns selbst, gesellte sich nun ein *äußeres* Merkmal hinzu. Dieses äußere Merkmal besteht nicht einfach in der Formulierbarkeit des Credo, sondern allgemein in der Einschränkung unsres Handelns auf das uns in der Liebe, d.h. zugunsten des Nächsten Mögliche, in den Grenzen der Hoffnung, d.h. in den Grenzen unsrer Zeit und unsres Raumes, also in der Geduld des Glaubens. Christliche Orthodoxie muß sich daraufhin an dem richtigen Verständnis der *Werke* ausweisen. Statt den Glauben selbst zu einem Werk zu machen, statt ihn unter Sätze zu beugen, muß christliche Orthodoxie immer neu lernen, die Werke vom Glauben zu unterscheiden. Die Gefahr ist für uns Theologen dort am größten, wo wir unser Denken als Werk überschätzen. Wir werden deshalb als Theologen nur *nach*denken sollen, ohne die Grenzen dieses Nachdenkens im voraus bestimmen zu können, weil die Wahrheit, von der wir reden möchten, ganz von ihrem Ereignis abhängig bleibt.

VI

Die theologische Diskussion der Gegenwart bewegt sich seit BULTMANNs Protest gegen BARTHs Auslegung von 1. Kor 15 nicht zufällig, nicht aus Eigensinn, immer wieder um den Textabschnitt 1. Kor 15, 1–11. Der Text redet in einem ungemein bestimmten, keinen Widerspruch duldenden Tone, obwohl er keineswegs ohne weiteres durchsichtig ist; einiges von dem, was Paulus noch wußte, so daß es für ihn selbstverständlich war, wissen wir nicht mehr. Wir wissen z.B. einfach nicht, an wel-

chen Orten und zu welcher Zeit sich die »Erscheinungen« des Auferweckten ereigneten. Wir kombinieren sie deshalb unwillkürlich mit den Ostererzählungen der Evangelien. Die Ostererzählungen verführen uns dazu, die Aussage vom »dritten Tage« als simple Tageszählung aufzufassen, während es sich weit eher um eine apokalyptische, also für uns verschlüsselte Aussage handeln dürfte, die mit dem Sinne der Inthronisation des Gekreuzigten zusammenhängt. Aber was ist dieser Sinn? Darüber sagt der Text allerdings einiges aus. Von da aus erweist sich dann das Schweigen im Detail als sachgemäß.

Zunächst: Paulus trägt das Eine, durch eine ganz bestimmte, offizielle Fassung gekennzeichnete Evangelium vor, das von jedem, der (aus Gottes Zorn) errettet werden wollte, gläubig zu akzeptieren war. Auch dieser Apostel stellt sich gleich im eingangs zitierten Hauptstück vom Tode Christi in die Verkündigungstradition offenbar eben der Apostel, obwohl Paulus, der vorher bekanntlich ein Verfolger der Gemeinde war, mit seinem Amt hinter niemand zurücksteht, wie er im Galaterbrief betont. Die Apostel sind die Verkündiger des hier zitierten Logos, nichts anderes. Mit dem Wort Logos meint Paulus nicht den johanneischen Logos, sondern das Kerygma, das er auch betont als sein eigenes Kerygma bezeichnen kann (15, 14 vgl. mit 2, 4; vgl. noch Röm 16, 25; 2. Tim 4, 17; Tit 1, 3; in Matth 12, 41 par. Luk 11, 32 ist die Gerichtsbotschaft des Propheten Jona zeitlich begrenzt: sie kann sich mit Jesu Wort nicht mehr vergleichen!).

Die Zeugenreihe in den VV. 5–8 greift keineswegs nur auf Apostel zurück. So wird ein Kephas in 1. Kor 9, 5 neben die Brüder des Herrn gestellt und nicht unter den Aposteln aufgezählt. Die apostolische Botschaft deckt sich nicht mit jenem Erschienensein, für das die Zeugen gutstehen; sie sagt mehr. Der Glaube ist aber Glaube an die Botschaft. Insofern konkurrieren jene Zeugen eines bestimmten, sich wiederholt habenden Geschehens mit dem Glauben, und das, was sie gesehen haben, konkurriert mit der Botschaft, die zu glauben ist. Der Text 1. Kor 15, 3ff. ist also nicht streng ausgeglichen und verrät das auch durch die lockeren Anfügungen in der Aufzählung der Zeugenreihe für die Erscheinungen. Das Credo drängt offenbar ältere Aussagen zurück, wie sie Petrus gemacht haben dürfte. Ebenso hat offensichtlich Jakobus den Petrus zurückgedrängt.

Die Botschaft ist in ihrem Kern wie ähnliche Glaubensaussagen, z. B. Röm. 4, 25, in parallelen Sätzen formuliert. Das Schema wird allerdings nicht streng durchgehalten. Parallel reden die Aussagen in V. 3 und V. 4b: »daß Christus starb für unsre Sünden nach den Schriften«; »daß er auferweckt ist am dritten Tage nach den Schriften«. Beide Daß-Sätze

entsprechen sich im synonymen Parallelismus der Form und deshalb auch des Inhalts, wobei das jedesmal Nachfolgende das im Daß-Satz Vorangehende erklärt: Christus ist Christus, weil er starb und auferweckt wurde (vgl. Röm 8, 34). Er starb, weil die Zeit gekommen war, daß Gott für unsre Sünden Versöhnung stiftete bzw. ein Opfer brachte, wie Paulus versteht (Röm 3, 24–26; 4, 25; 8, 3. 32; 2. Kor 5, 18–21 usw.). Diese Tat Gottes ist im Blick auf ihre Bedeutung und zwar vor allem im Blick auf ihre Zeit als Zeit eines eschatologischen Ereignisses durch die »Schriften« gedeckt und deshalb exegetisch erweisbar. Insbesondere der (dritte) Tag der Auferweckung sichert die eschatologische Bedeutung des Todes Christi als Akt der Versöhnung, der »Gnade« Gottes, wie es nachher in den autobiographischen Sätzen V. 9f. heißt. Von da aus ist jene Zeugenreihe in den VV. 5–8 ebenso als Bezeugung der eschatologischen Zeit zu verstehen, wie sie Paulus in 2. Kor 6, 2 auf Grund von Jes 49, 8 einschärft. Nach Paulus, dem letzten Zeugen, gibt es kein anderes Evangelium vom Ende des Gesetzes (Röm 10, 4).

Die Aussagen vom Begrabensein Christi und von seinem Erschienensein zuerst vor Petrus scheinen einander ebenfalls zu entsprechen. Aber damit wäre der synonyme Parallelismus der Daß-Sätze V. 3 und V. 4a durchbrochen. Das Begrabensein ist die Überleitung von dem ersten Daß-Satz zum zweiten. Das Erschienensein vor Petrus bestätigt dagegen den Schriftbeweis durch ein neues Ereignis, dem andere folgen, weil die Erscheinung vor Petrus nicht durch den Schriftbeweis gedeckt ist. Die schwächste Stelle der Botschaft ist die Aussage vom Begrabensein, die man heute für etwas Selbstverständliches ansieht. In Wahrheit hat sie nur innerlogische Bedeutung als analytische Aussage im Lichte des Auferwecktseins, ist also vielleicht nur nachträglich erschlossen. Wir wissen nicht genau, wie man mit den Leichnamen Gehenkter verfuhr, sondern überlassen diese Aussage gewöhnlich wieder den Ostererzählungen.

Nun erinnert V. 3 ohne Zweifel an Jes 53, 9. Die LXX schreiben mit der Vulgata: et dabit *(δώσω)* impios pro sepultura, et divitem pro morte sua. Aber statt der Vergeltung erschien jetzt die Gnade Gottes (vgl. Jes 53, 6; Röm 3, 25; 8, 3). Der Duktus des neuen Credo lokalisiert Christus im Himmel (Röm 8, 34; 1, 4) und unsre Sünden in der Vergangenheit des Grabes Christi, genau wie Röm 6, 4. Die apostolische Botschaft dürfte also keineswegs durch Petrus oder jene Zeugen, sondern im Bereich der vorpaulinischen, aber hellenistischen Gemeinde im Schrifthorizont der LXX präzisiert worden sein.

Was gesehen wurde, sollte dem *Glauben* zugute kommen. Der Glaube darf mit diesem Gesehenhaben nicht verwechselt werden. Die wahre Konkurrenz besteht nicht zwischen dem Glauben und dem Sehen, sondern

wischen Jesu Tod und unsern Sünden, zwischen Gottes Gnade und unsrer chuldbeladenen Geschichte, zwischen dem Worte Gottes und dem Gesetz, as uns in unsern Sünden festnagelt, wie V. 17f. weiß; vgl. V. 56.

Paulus kann nur deshalb meinen, daß jene Erscheinungen nicht mit dem lauben konkurrieren, weil er schon Christi Kreuz als Gnadenwort verteht. Deshalb sagt er anderwärts, daß sich Christus »für uns hingab« Gal 1, 4; 2, 20). Christi finales Kreuz gehört gerade nicht mehr in den usammenhang der alten Geschichte hinein (Röm 7, 4). Nicht das diese eschichte beherrschende Gesetz (Röm 7, 1f.), sondern eigentlich erst hristus ist Gottes Wort. Und erst mit diesem Wort ist die Zeit zum Glauen gekommen, die mit Abraham verheißen war (Gal 3, 23). Das Wort ottes war vorher verborgen (2. Kor 3, 12–18). Desgleichen der Glaube Röm 11, 4). Aber jetzt ist die Zeit zum Glauben endgültig gekommen. as ist der Sinn des Schriftbeweises in 1. Kor 15, 3f. Und der Apostel ist er Botschafter dieser Zeit (2. Kor 6, 2). Sein Evangelium ist ganz einfach ie Zeitansage der Gnadenzeit, ohne räumliche Grenzen (Röm 1, 14f.). as Credo bringt die eschatologische Versöhnung Gottes mit den Sündern.

Die Tiefe des Glaubens hängt also, wie gesagt, davon ab, wie hoch man ie durch Gott vernichtete Macht der Sünde einschätzt. Ist sie die Macht es Todes, so besagt die Zeit der Gnade unser Leben (2. Kor 2, 16). Und ies bedeutet, daß alle Glaubenden genau wie der Apostel dort den Mund ufmachen, wo der Tod zum Überlebenden höhnisch sagt: Jetzt sprich du! esu Tod ist aber so wenig ein Einwand, daß der Glaube vielmehr statt es Todes Jesus selbst als Herrn zur Welt sprechen lassen kann (2. Kor 5, 0). Die Probe des Glaubens ist also genau das Wort, das der Glaube zu prechen vermag, in einer Lage, in welcher der Sünder verstummen nuß, wenn ihm der Glaube fehlt. Denn der Glaube kommt vom Wort. as Wort des Glaubens (Röm 10, 7) ist nicht der Diener irgendeiner eschichte, sondern die Verkündigung dieses Wortes beweist durch ihr reignis, daß die Geschichte dem Wort unterworfen ist (1. Kor 15, 57). as Wesen des Worts *ist* gerade die Verkündigung, wie auch der Glaube ine Weise des Worts ist. Christus ist also Herr, *weil* verkündigt wird, daß ie Zeit zum Glauben kam. Der gekreuzigte Jesus wurde zum alles beerrschenden Wort vom Kreuz (1. Kor 1, 17). Das ist das Wunder seiner Aufrstehung. Jesus und der Glaube an ihn konkurrieren gerade nicht, sondern ie sind ein und dasselbe: das Ereignis von Gottes Advent in einer Gott eindlichen Welt. Man muß nicht an Jesus glauben, wenn man an Gott lauben will, sondern man darf an ihn glauben, weil Gott in Jesu Person nit uns spricht, indem er auch uns zur Person macht und so bei sich rhält. Dann ist unser Leben kein Geschwätz, sondern ein Gespräch mit ott.

Joh. Georg Hamanns Senel-Affäre und Erleuchtung

von

Wilhelm Koepp

Vor kurzem habe ich in dieser Zeitschrift[1] Hamanns Senel-Affäre, den dunkelsten Punkt seiner Londoner Zeit, zu klären versucht. Mit dieser soll nun der Hamanns Leben dauernd beherrschende positive Mittelpunkt der Londoner Tage, seine »Bekehrung« oder genauer »Erleuchtung«[2], zusammengesehen werden. Sie ereignen sich in großer zeitlicher Nähe; äußerlich führt eine klare Linie vom einen zum andern. Art und Dauer ihrer inneren Beziehung könnten zentral sein; vielleicht wird auch der dauernde Charakter der »Erleuchtung« von hier aus eindeutiger sichtbar.

Der Londoner Aufenthalt Hamanns vom April 1757 bis Juni 1758 ist an sich in vielem dunkel. Hamann selbst berichtet in seinen »Gedanken über meinen Lebenslauf« nur kurz. Das einzige, was er erwähnt, sind zu Beginn des Aufenthalts vergebliche »Geschäfte«, die man ihm »anvertraut« habe. Was soll man sich darunter vorstellen? Er sagt nur, daß er zuletzt ein vergebliches Memorial in dieser Sache an den »russischen Gesandten« gerichtet habe. NADLER[3] hebt mit Recht hervor, daß er auch sonst niemals und nirgends ein Wort hierzu geäußert habe. War es so geheim, oder so blamabel? NADLER denkt an eine große Geheimaktion des Handelshauses Berens, mit der Hamann betraut gewesen sei, eine Umstellung des baltischen Handels aus den Verbindungen mit dem Lande Preußen in solche mit England wegen des siebenjährigen Krieges. Daß dieser Geheimauftrag von vornherein mit der Reise verbunden war, ist ganz unwahrscheinlich. An sich war die Reise ausdrücklich eine Bildungsreise als Vorbereitung für den endgültigen Eintritt in das Handelshaus Berens. Der Geheimauftrag hätte größte Eile der Reise erfordert. Hamann aber ließ sich, wie bei einer Bildungsreise üblich, viel Zeit – ein halbes Jahr – bis er nach London kam; und vor allem

[1] ZThK 57 (1960), 92–108. [2] ThLZ 1959, 811.
[3] J. NADLER, Joh. Georg Hamann, 1949, 73 ff.

stand London bis zuletzt als Ziel der Reise keineswegs fest. Niemals aber sind Hamann wegen seiner Langsamkeit irgendwelche Vorwürfe gemacht worden. Allenfalls könnte ein solcher Geheimauftrag Hamann kurz vor London in Antwerpen erreicht haben. Aber sehr wahrscheinlich ist dies wegen der Kriegslage auch nicht. Hamann bezeichnet es ausdrücklich als seinen eigenen Wunsch, nach London zu gehen[1]; der Wunsch wurde ihm endlich mit den »freigebigsten Aufdringungen« vom Hause Berens gewährt. Aber was hatte er dann dabei für »Geschäfte«, die man ihm »anvertraut« hatte? Man lese die kargen Sätze Hamanns hierüber genau! Der Versuch, in London erst einmal sein Stottern loszuwerden, war mißglückt; »ich mußte also meine Geschäfte mit der alten Zunge und mit dem alten Herzen anfangen«[2]. Wofür hätte er wohl seine bessere Zunge besonders gebraucht? Waren es Geschäfte der Propaganda, für neue handelspolitische Ideen, wie sie Berens verbreiten wollte? Er sagt: »Ich entdeckte selbige (Geschäfte) denjenigen, an die ich gewiesen war; man erstaunte über die Wichtigkeit meiner Angelegenheit, noch mehr über die Art der Ausführung und vielleicht am meisten über die Art der Person, der man selbige anvertraut hatte. Nachdem man sich von der ersten Bewunderung erholt hatte, fing man an zu lächeln... dreist meines Herzens Meinung zu entdecken... über diejenigen, die mich geendet hätten, wozu ich gekommen war, und beklage mich selbst...« Er und sein Anliegen machten also einen etwas seltsamen Eindruck. Auch das spricht wenig für einen konkret umrissenen Auftrag. Es wird sich doch wohl um Ideen Hamanns handeln, die er im Berens'schen Interesse für wertvoll hielt und denen er sich verpflichtet wußte. An die russische Gesandtschaft war er als Balte in allem gewiesen. So suchte er dort Rat[3]. Man nimmt vielleicht am besten an, daß es sich um alte Ideen und Pläne handelte, die die Freunde früher durchgesprochen hatten und die er nun von sich aus aufnehmen und vortreiben wollte. Mit dem Memorial suchte er sich dann, erst recht ohne ausdrücklichen Auftrag, bei der Verfolgung dieser Absichten zu behaupten, mit völligem Mißerfolg. Konkreteres als diese geringen Vermutungen wird man nicht sagen können. Jedenfalls waren diese Versuche ganz verunglückt. Unter diesem Mißstern stand dann der ganze weitere Londoner Aufenthalt. Wahrscheinlich hat Hamann von diesem Fiasko auch dem Hause Berens kaum berichtet. – So löst sich auch eher die Frage, warum eigentlich gleichwohl Hamann immer weiter in London blieb. Er wußte sich nicht unter

---

[1] J. G. H. Sämtl. Werke. Hist. krit. Ausgabe von Josef Nadler, Wien 1949–57 (= Na), II; 33, 14.

[2] Na II; 34, 33. [3] Na II; 35, 3.

einem festen Auftrag, nach dessen Scheitern er zurückzueilen hätte; niemand hat ihm auch in Riga später darüber Vorwürfe gemacht. Er war auf einer Bildungsreise, die er nicht aufgeben mochte. Es erfolgten der langsam sich anbahnende Zusammenbruch mit der Senel-Affäre um den 24. 1. 1758 und die ihn völlig absorbierenden Erfahrungen der »Erleuchtung« an der Schrift, etwa von Mitte März ab. Der äußere zeitliche Zusammenhang nach dem Ende jener »Geschäfte« liegt klar vor uns, der innere muß noch genau gefaßt werden. Später sollte ja London für Hamann in ganz anderem, göttlichem Sinn »der letzte Ort seiner Bestimmung« gewesen sein[1].

Aber war es denn wirklich in London noch eine »Bildungsreise«? In Berlin, wo er fünf Wochen geblieben war, benahm sich Hamann mit vielen Besuchen, Empfehlungen, Einladungen ganz im Stil solcher Reise. Freilich fühlte er sich dabei nach seiner späteren Angabe nicht immer ganz wohl, zu beansprucht und zu gezwungen. Ihn hielt nicht so, wie in den festeren Verhältnissen der Heimat, der Kult der Freundschaft. Merkwürdiger ist, daß er dann, wie es scheint, unvorhergesehen, von Hamburg bis nach Lübeck wieder zurückwich, zu Blutsverwandten, und dort fast zwei Monate sich vergnügte. Verlor er schon da den Reisezweck ziemlich aus den Augen? Er ließ sich jedenfalls mit seiner Liebenswürdigkeit bewundern und genoß unter vergnügten Leuten eines fröhlichen Tages. Nach seiner Erinnerung war er aber da doch auch nicht recht zufrieden. Im Laufe der weiteren Reise fand er, im fremden Land, ohne persönliche Empfehlungen, jedenfalls zum Sinn und Zweck einer Bildungsreise nicht mehr ganz zurück. Er hielt sich an zufällige Bekanntschaften. In Amsterdam, wo er zwei Monate blieb, fand er keinen Weg, nach Handel oder Wissenschaften zu fragen (!), und begnügte sich im Lübecker Stil mit Vergnügungen und Zerstreuung. Sein Ziel war nicht mehr, sich zu bilden, sondern eine »Gelegenheit«, »sein Glück zu machen«. Mehrfach fällt er schon jetzt dabei auf falsche Freunde herein; auf den harmlosen Prinzen aus Glücksland fliegen die Gauner. In London spielt er den stotternden Elegant noch stärker, sucht vergeblich bei der russischen Botschaft eine Rolle zu spielen, wenigstens so auch dem Hause Berens dienlich zu sein, bleibt schnell in der vergnügten Lebensweise eines Elegants mit der Laute (die ihm auch das Leben fristet) hängen. In einer gewissen Haltlosigkeit geriet er bald unter die Führung jenes Lautenisten, den wir aus der Senel-Affäre kennen, dessen wahren Charakter er sich lange verborgen hielt: sein Pädagogenstolz hoffte noch auf gute Beeinflussung des andern. Bald wohnte er jeden Monat in einem

[1] Na II; 33, 15.

andern Kaffeehaus und war überall wohl ein kleines Aushängeschild der Ehrbarkeit für die, die ihn lenkten. So ging es dreiviertel Jahr, bis der Zusammenbruch kam.

Der Zusammenbruch war völlig. Er war es äußerlich und innerlich. Hamanns ganze bisherige Existenzform und Möglichkeiten, Lebenssinn und Hoffnungen waren vollkommen zerschlagen. Es war zu Ende mit dem westlichen Elegant. Dieses Lebensideal war an der Härte des Lebens zerbrochen. Das war der Sinn und äußeres Ergebnis der Senel-Affäre. Das hatte aber auch seine innerliche Seite, die Hamann langsam aufging, während er nun in der äußersten Knappheit eigentlich von nichts lebte. Er erkannte, daß sein Einfluß auf die Menschen eine lächerliche Überhebung sei. Es war überhaupt unmöglich, das Böse auf einem noch so geistreich ironischen Wege aus der Welt zu schaffen. Er hat die drei Briefentwürfe der Senel-Affäre als Originaldokument der Torheit bis an sein Lebensende bei sich behalten. Sie waren der große Schiffbruch aller Gesinnungen und Ziele, mit denen er ein wenig wie Parzival das Leben vertrauend und nicht ohne Ansprüche im Kreise der Freundschaft begonnen hatte. Das war am 24. 1. 1758.

Und wie sah es nun weiter innerlich in ihm aus? Es war zunächst nichts Neues da. Seine kurz danach in London geschriebenen »Gedanken über meinen Lebenslauf« sprechen nun schon vor der Reise von zeitweiser Schwermut, die sich aber auch bald »durch die Welt und die Grillen seines Glücks trösten« ließ[1]. Seit Lübeck werden die Klagen dringender, daß er vergeblich sich mit Zerstreuung zu befriedigen suchte. In Amsterdam habe er »seinen Geschmack zuletzt beinahe verleugnet«, um bloß sich selbst zu entgehen[2]. In England ging er »unter Druck und taumelnd hin und her«[3], der Verzweiflung nahe[4]. Briefe, die ihn noch erreichten, halfen nichts, Anfälle von Fleiß und eifrigem Lesen auch nicht. Die Senel-Affäre war besonders innerlich nur der Schlußpunkt einer langen Entwicklung. Er »fand nirgend Ruhe, alles war betrügerisch, niederträchtig, eigennützig«[5]. Und aus diesem nachträglichen Selbstzeugnis geht hervor, daß diese Stimmung auch noch weiter blieb. Er suchte durchaus noch nicht die Schuld bei sich selber; auch den Vertrauensbruch mit den anvertrauten Briefen nennt er noch viel später einen »unschuldigen Fehler«[6]; die Schuld lag in den Verhältnissen, in den andern. Seine eigene Existenz empfindet er durchaus nur als

---

[1] Na II; 30, 15. [2] Na II; 33, 1. [3] Na II; 35, 22.
[4] Na II; 35, 25. [5] Na II; 37, 2.
[6] J. G H. Briefwechsel, hg. von Walther Ziesemer und A. Henkel, Wiesbaden 1955ff. (= ZH), I; 246, 1.

Schicksal. In den Senelbriefen mit ihren Selbstrechtfertigungen geschieht das sogar in so unangenehmer Weise, daß schließlich der Schreiber selbst das empfindet. Höchst kennzeichnend sind die Abschlußsätze der beiden Abbruchbriefe: »Ich wasche mir dabei die Hände« und: »Wie ich Sie bemitleide. Wenn Sie davon nichts fühlen, desto schlimmer für Sie... Ihr aufrichtiger Diener..« Er sitzt trotz allem noch auf dem hohen moralischen Pferd, noch immer der naive, elegante und gerechte Kirchenmoralist, der er bis dahin gewesen war. Das kirchliche Element war auch noch lebendig, auch auf der Reise[1]; hauptsächlich aber war er selbstgefällig in den Formen eines modischen Moralisten. Als solchen traf ihn der Zusammenbruch. Und naturgemäß suchte er auch jetzt zunächst noch als solcher sich weiter zu behaupten. Alle Versuche, ihm so oder so moralischen schweren Verfall, Sündenbewußtsein und tiefe Bußstimmung hier anzuhängen, scheitern an den Zeugnissen. Um ihn waren freilich nur Dunkelheiten. Aber woher sie kamen, wußte er nicht.

Wie ging der innere Weg zur Erleuchtung nun weiter? Es ist nicht so, daß unmittelbar mit der Senel-Affäre ein innerer seelischer Neuaufbruch aufgeleuchtet wäre. Hamann änderte seine innere Haltung, wie wir sahen, zunächst kaum. Er änderte nur sehr entschlossen seine äußere Lage, den eingetretenen Notwendigkeiten gemäß. Das Kaffeehausleben und alle Beziehungen dazu brach er radikal ab und ging in die völlige Isolierung, ein Einsiedler der Großstadtwüste. Er lebte fast von nichts. Das stellte ihn übrigens physisch wieder her. Das hatte aber doch zur Begleitung, daß er sich auch seelisch auf die allerletzte Bastion zurückzog. Er war nach seiner Erziehung kirchlicher Lutheraner seiner Zeit; für diesen war die allerletzte Bastion das Wort der Schrift. Wie das begründet wurde, geht uns hier nichts an. Hamann war jedenfalls auch in London schon vor der Senel-Affäre sehr nach einer Bibel gelaufen und besaß sie unter seinen Büchern. Er hatte auch schon in seinem Leben einmal das ganze Alte Testament und zweimal das Neue durchlesen. Jetzt kam es so, daß alle seine andern Bücher ihm leidige Tröster wurden und seinem Einsiedlertum nur noch die Bibel blieb. Das ging freilich langsam. Erst knapp sieben Wochen nach der Senel-Affäre entschloß er sich, am 13. 3. 1758, die Bibel neu zu lesen[2]. Auch dieser Entschluß war keine »Bekehrung«, nur der bloße Entschluß, jetzt die Bibel mit mehr Sorgfalt als bisher wieder anzugehen und bis zu ihrem Letzten vorzudringen. Prüfen wir seine Angaben[3] genau. Der Urton seiner Existenz ist noch immer der Wunsch nach einem echten Freund, nur noch gesteigert, nachdem er »die Hölle der falschen Freundschaft und die Unhinzulänglichkeit der

---

[1] Na II; 30, 34–39. [2] Na II; 40, 10. [3] Na II; 39, 25–40, 9.

Besserung« (nämlich durch Abbruch der falschen Freundschaft, nicht etwa der Selbstbesserung) gekostet hat. Er will einen Freund, der ihm »einen Schlüssel zu seinem Herzen geben« könnte. Dann heißt es: »Gottlob, ich fand diesen Freund in meinem Herzen, der sich in selbiges einschlich.« Dieser Freund kommt also von außen, ist nicht etwas, was schon im Herzen wohnt, sondern schleicht sich ein, und ist, wie aus dem folgenden Satz unverkennbar hervorgeht: die Schrift! Später, am 7. 5. 1758, meditiert Hamann noch besonders darüber an Hand der Schriftstelle: »Das Wort ist dir nahe in deinem Munde und in deinem Herzen.«[1] Hamann sagt also wiederholt: die Schrift schlich sich in sein Herz und wurde sein wahrer Freund. Das ist nur möglich, wenn sie ihm nicht völlig fremd war; und er betont das auch sofort. Da er »die Leere und das Wüste« seines Herzens am meisten fühlte, da blieb nur noch die letzte seelische Ration, da meldete sich die Schrift. Sie meldete sich dringender als früher, sie wollte gleichsam noch eine Decke von seiner Vernunft und Herz wegziehen. So liest er sie noch einmal mit großer Aufmerksamkeit und Hunger und wollte seine Gedanken, die ihm dabei einfallen würden, sogleich aufsetzen; daraus entstanden dann die »Biblischen Betrachtungen« und das übrige Londoner Privatschrifttum, das wir seit kurzem durch NADLER vollständig kennen[2]. Die Senel-Affäre aber zeigt zu dieser Schriftlektüre einen zwar ziemlich weit gespannten unmittelbaren Zusammenhang; sie brachte ihn endgültig in jene äußere und innere Lage, in der er der neuen intensivsten Bibellesung so fähig wurde, wie noch nie.

Aber wie lief der innere Zusammenhang dabei nun des nähern? Was brachte ihm nun die Schrift als der Freund in seinem Herzen? Zusammenfassend ziehen die Summe die am 21. 4. 1758 begonnenen »Gedanken über meinen Lebenslauf« auf die folgende Weise[3]. Was ihm geschah, waren neue Erkenntnisse, die ihm dabei aufgingen, sowohl über den wahren Erlösungswillen Gottes, wie über das Widerstreben und die Verbrechen der Menschen, wie auch größere Klarheit über den eigenen Lebenslauf. Hier erst, recht spät, wieder nach über zwei weiteren Wochen nach Beginn der Bibellektüre, kam es am 31. 3. 1758 zu einem entscheidenden Geschehnis. Genau in das Einzelne führen die schon am 19. 3. sogleich begonnenen »Biblischen Betrachtungen«. Der Beginn derselben skizziert seine Lage vor der Lektüre unter den Titeln »Einöde«, »Bitterkeit über seine begangenen Torheiten«, »Mißbrauch der Wohltaten«, »Aussicht einer dürren Wüste«. Man kann das nicht ein eigentliches Sündenbewußtsein nennen, das etwa irgendwie auf die Se-

---

[1] Na I; 291, 23–296, 30; 297, 1. 10. [2] Na I; 7–319.
[3] Na II; 40, 10–41, 22.

nel-Affäre speziell zurückbezogen wäre; es ist die Feststellung eines radikalen allgemeinen Mißbefindens und inneren Elends. Sehr merkwürdig ist dabei der Satz, daß er in solcher Nacht »zu dem größten Vertrauen auf seine Gnade durch eine Rücksicht auf mein ganzes Leben berechtigt« sei, da man »Gott wohl am Tage in der Wolkensäule übersehen könne, aber des Nachts in der Feuersäule seine Gegenwart desto sichtbarer sei«[1]. »Ich erkannte selbst in meiner gegenwärtigen Verfassung einem(n?) liebreichen Vater, der in *ernsthaften* Blicken warnt.« Gott habe ihn wie den verlorenen Sohn in sich selbst gehen lassen und werde nun seine bußfertige Rückkehr zu ihm ... mit einer huldreichen Aufnahme beantworten[2]. Wie wenig dieser Satz Tieferes besagt, zeigt sofort der nachfolgende: es habe weder an seinem bösen Willen gelegen noch ihm an Gelegenheit gefehlt, in ein weit tieferes Elend, in weit schwerere Schulden zu fallen. »Selbst ein geringerer Grad unserer Bosheit« muß »ein Grund unserer Dankbarkeit« gegen Gott werden[3]; nur unser Unglaube kann Gottes Freigebigkeit zu segnen wider ihren Willen einschränken. Diese Schriftauslegung ging auf Schriften des »geistreichen« Pfarrers und Erbauungsschriftstellers James Hervay zurück, auf den seinerseits die »Nachtgedanken« des weltschmerzlichen Dichtervorläufers der Romantik Edward Young gewirkt hatten[4]. Im tiefsten Grunde subsumiert Hamann immer noch alles, auch Sünde und Böses, unter den alten Lieblings- und Hauptgedanken der allbeherrschenden Vorsehung Gottes. Auch dieses Elend und diese Torheiten hat Gott vorgesehen, ihn, Hamann, auf diese Weise huldreich, in bußfertiger Rückkehr (ohne Ton), zu sich zu führen, so daß er, wie die merkwürdige Formel lautet, geradezu zu dem größten Vertrauen auf seine Gnade »berechtigt« sei. Eine beträchtliche Nähe zum reformierten Erwählungsglauben zeigt sich hier recht überraschend, wohl als Folge englischer Lektüre. Es bleibt wirklich alles merkwürdig im Rahmen von Erkenntnis, Erleuchtung; es ist keine pietistische Bekehrung. Hamann gebraucht selber damals den Ausdruck »Bekehrung« nur einmal am Anfang der »Gedanken über meinen Lebenslauf«, im Gebet für seinen Vater, augenscheinlich in Anpassung, ziemlich abgegriffen, daß der Vater Freude haben möge »durch die Bekehrung eines Sünders, der Buße tut« (vgl. Luk 15, 7!)[5]. Weitere Synonyma bestätigen noch ausdrücklich den Charakter des Vorgangs als Erkenntnis. Es ist ihm eine neue Weisheit der

---

[1] Na I; 7, 21–25. [2] Na I; 7, 25–30.
[3] Na I; 8, 2. [4] Na I; 8, 8; vgl. ZH I; 283, 2; 286, 38.
[5] Na II; 11, 39; vgl. I; 45, 30. »Erweckung« begegnet auch nur einmal, im Sinne von »Erbauung«: Na II; 46, 36.

Offenbarung aufgegangen, denn Gott will »Weise zur Seligkeit« machen[1]. Was geschieht, ist also wirklich eine Sache zwar nicht der theoretischen, aber der praktischen »Wahrheits«erkenntnis[2], die man erhält, indem man sich als Bibelleser »in die Empfindung des Schriftstellers« versetzt[3].., durch eine glückliche Einbildungskraft. Doch gibt es hierfür bei Hamann zunächst keine deutliche Gesamtbezeichnung, auch nicht die der »Erleuchtung«. Wir müssen den Vorgang, der da langsam in London mit ihm geschah, noch weiter verfolgen.

Wie gewann Hamann an Hand der Schrift diese neuen Erkenntnisse; welche waren das; wie versetzte er sich in die Empfindung des Schriftstellers? Zunächst gab er sich der Erzählung von den Geheimnissen der großen Woche der Schöpfung hin. Gott hat sich da heruntergelassen genau wie in der Erlösung[4], und zwar in der Schöpfung selbst wie im Bericht von ihr. Die Erlösung ist nur die Aufrechterhaltung des göttlichen Schöpfungswillens. Der Mensch soll, wenn schon Staub, nach der göttlichen Gleichheit im Bild Gottes, in der Würde der Herrschaft über die Erde, geschaffen sein. Der Aufstand der bösen Engel ist vergeblich. In dem Zusammenhang von allem herrscht die höchste Güte und Vollkommenheit. An diesem Grundverständnis, einem Bild mild aufgeklärter Orthodoxie, ist kaum Besonderes. Auffällig ist nur die Energie, mit der Gottes höchste Güte zuletzt selbstverständlich über alles, auch das Böse, triumphiert. Paradies und Fall werden zwar gleichwohl stark unterschieden: dort kein Tagewerk, keine Arbeit; nur Liebe des kindlichen Menschen pflegt den Garten; hier nur Mühsal, Fluch und Sorgen, selbst in der Ehe[5]. Aber nun kommt doch ein höchst bezeichnendes Theologumenon, dessen Herkunft noch zu untersuchen wäre: Gott hat den Fall zugelassen, weil die Erlösung des Menschen größere (!) Güter, Ansprüche und Rechte als die Schöpfung oder ihre Unschuld (!) gegeben hat[6]. Dieser Punkt, mit Energie festgehalten, kehrt immer wieder und bestimmt Hamanns Christentum fortan sehr tief. Er ist aber einfach der Triumph des Glaubens gegenüber der Senel-Erfahrung! In dieser hatte Hamann das radikale Böse, Fleisch und Person geworden, als unüberwindlich für Menschen kennen gelernt. Nun verarbeitete er auch dies an der Hand der Schrift so, daß es ihm zuletzt auch aus Gottes unbegrenzter Güte begreiflich wurde. Es war eigentlich nur ein »unglücklicher Sündenfall«[7], und es gab auch ihn nur zur desto größeren Herrlichkeit der Erlösung und des Menschen. Einerseits zeigt Gott dem

---

[1] Na I; 8, 21. [2] Na I; 10, 20. [3] Na I; 8, 30.
[4] Na I; 16, 10. [5] Na I; 17, 27. [6] Na I; 17, 23ff.
[7] Na I; 18, 28.

Sünder, daß er nicht Gott gleich sei; andererseits erhellt er ihm die Eigenschaften, die ihm als Sünder schrecklich sein können... Er läßt sich zur »Blindheit« Adams herunter, verleugnet seine Allwissenheit und fragt... Sein Zorn war von keinem Gewicht gegen das Mitleiden. »Blindheit« ist also das Entscheidende an Adam nach dem Fall, am Sünder, auch an Hamann selbst. So wird man dasjenige, was Hamann bei Lesung der Schrift geschah, am besten, am bezeichnendsten doch »Erleuchtung« nennen, wenngleich Hamann dies Wort selbst nicht ausdrücklich gebraucht. Es legt sich nahe. Auch JOSEF NADLER schreibt ganz unwillkürlich in seinem Schlußwort zu Band I[1]: »Von diesem Augenblick an, da Hamann die Feder zu diesem Tagebuch ansetzte, war er erleuchtet und begann von Innen her zu leuchten.« Man füge hinzu: aus der Schrift. Es ist schon die beste Bezeichnung, wenngleich diese Erleuchtung mit der Illuminatio des protestantischen Ordo nichts Näheres zu tun hat. Hamann selbst nennt es ausgezeichnet eine »Öffnung der Augen«[2], die er immer wieder an der Schrift erlebt, eine Öffnung der Augen über Gottes Handeln mit dem Bösen. Sie setzt immer neu ein. Mit ihr wird Kain mit dem Bild des schon zu entschuldigenden Senel-Lautenisten gemalt[3]. Auch Kain erhält Vergebung, wie Adam sie hatte; die Unstäte und Flüchtigkeit Kains wird natürlich für Hamann ein Bild seiner selbst unter den unglücklichen Folgen eines bösen Gewissens, das Hamann schon hatte, wenngleich er dahineingeraten war nach Gottes Willen[4]... Vor der Sintflut war die Menschheit ganz verdorben und suchte nur ihren Untergang; es war aber Mitleid, daß Gott sie so zugrunde gehen ließ, um noch einige zu retten[5]; seine Weisheit fand kein anderes Mittel[6]. Ebenso ist die Verwirrung der Sprachen beim Turmbau zu Babel, der eine ungewöhnliche Einigkeit der Menschen in Torheit und bösen Gedanken zeigt, ein Mittel der niederfahrenden Barmherzigkeit Gottes, die Menschen vor viel ärgerer Verzweiflung zu bewahren[7]. So geht es weiter durch die prophezeienden Gemälde der Erzvätergeschichte: immer ist das Böse da und wollen die Menschen gar nicht erhalten sein (das ist die Senel-Affäre); immer aber wiederholt Gott zu Abraham und den Propheten, daß er den Tod des Sünders nicht wolle[8]; er läßt es sich immer wieder gefallen, sich erniedrigen zu müssen[9]. Das sind gewaltige Paradoxa[10]. Das Böse erlaubt kein System, es hebt sich selbst auf. Der Urheber des Bösen kann nicht zusammenhängend handeln...; wie klein ist dieser Feind in den Augen eines wahren Christen geworden[11]! Die Erscheinung Gottes

---

[1] Na I; 321 Mitte.
[2] Na I; 19, 17.
[3] Na I; 20, 18–21, 24.
[4] Na I; 22, 5.
[5] Na I; 25, 19.
[6] Na I; 26, 1 ff.
[7] Na I; 29, 30; 30, 15–22.
[8] Na I; 34, 31 ff.
[9] Na I; 39, 40.
[10] Na I; 47, 26.
[11] Na I; 55, 9–21.

in dem brennenden Busch, der doch nicht verbrannte, zeigt den guten Willen Gottes mitten auch im Feuer seines Zorns[1]! Dieses läuft durch die ganze Heilige Schrift[2].

Gegen das 5. Buch Mose, in dem ab Kap. 4 im Geiste des Deuteronomium noch einmal das Gesetz Gottes uns begegnet, schwellen die »Biblischen Betrachtungen« wieder erheblich an – ein Zeichen, daß hier für Hamann Bedeutsames im Gange ist. Aber man gewinnt aus den sich sehr frei bewegenden Betrachtungen keine gerade Linie[3]. Zunächst ruft beim Wort-Sprache-Problem das Licht-Blindheit-Motiv für das Ganze erneut die »Erleuchtungsvorstellung« in die Erinnerung; es folgt das Herunterlassungsmotiv Gottes, dann das Motiv vom göttlichen Ebenbild des Menschen, von den Versuchungen des Menschen bis zu den großen Endschrecken, eine herrliche Ausführung über das Heute der Ewigkeit[4]. Da gewinnen unsere Augen »das Licht der Engel, wenn wir in Deinem Worte alles sehen«[5]. Die Erregung zittert später noch einmal nach und rührt schon hier sehr früh an den Existenzialismus als Begleitung dieses Biblizismus: »Der ganze Mensch scheint... nichts als Erde.., ohne Gestalt, leer und Finsternis auf der Fläche der Tiefe, die kein menschlicher Verstand absehen kann, ..auf der Dunkelheit liegt... Wollen wir etwas wissen, so laßt uns den Geist fragen, der über diese Tiefe schwebt, der diese ungestaltene, leere, dunkle, geheimnisvolle Welt in die Klarheit und Herrlichkeit versetzen kann.«[6]

Hamann kommt an einer anderen Stelle, in den »Gedanken über meinen Lebenslauf«[7], noch einmal auf diese Partie seiner Bibellektüre zu sprechen; und hier erfahren wir erst das merkwürdige Geheimnis dieser Tage. Er hatte schon die »Einheitsidee des göttlichen Willens in der Erlösung Jesu Christi« gefunden, »daß alle Geschichte, alle Wunder und Werke Gottes auf diesen Mittelpunkt zusammenliefen[8]... Ich erkannte meine eigenen Verbrechen in der Geschichte des jüdischen Volkes... Vor allen andern fand ich in den Büchern Mosis eine seltene Entdeckung, daß die Israeliten... in einigen Fällen nichts als dasjenige von Gott ersuchten, was Gott willens war für sie zu tun...« Und in diesem Zusammenhang heißt es dann: Bei 5. Mose 5 am 31. 3. 58 »verfiel ich in ein tiefes Nachdenken, dachte an Abel, von dem Gott sagte: Die Erde hat ihren *Mund aufgetan*, um das *Blut* deines *Bruders* zu empfangen...« Dies wird als das entscheidende Moment geschildert: Er hörte die Stimme eines erschlagenen Bruders in der Tiefe seines Herzens. Er fühlte, daß eben dies ihn unstet und flüchtig wie Kain gemacht hatte: Er war vor

[1] Na I; 65, 31ff. [2] Na I; 67, 36. [3] Na I; 64–71.
[4] Na I; 70. [5] Na I; 71, 2. [6] Na I; 75, 38–76, 5.
[7] Na II; 40f. [8] Na II; 40, 17ff.

Gott »der Brudermörder, der Brudermörder seines eingeborenen Sohnes«[1]. Zu Beginn dieser mit starkem Empfindungston sich heraushebenden Sätze denkt man mit Bestimmtheit: nun kommt doch noch Hamanns persönliches Bekehrungserlebnis mit persönlichem Schuldbekenntnis und Gnadenerfahrung. Aber die drei letzten Worte nehmen eine ganz unerwartete Wendung. Auch das ist keine pietistische Bekehrung. Der Brudermord an Christus steht typologisch, und Hamann denkt gar nicht daran, hier nun eine spezielle persönliche Schuld zu erzählen. Es muß dabei sein Bewenden haben: Der erschlagene Bruder ist Jesus Christus. Aber wo und wann? In seinem Londoner Vergnügungsleben? In seinem Versagen in der Senel-Affäre? In seiner Selbstgefälligkeit? Hamann denkt überhaupt nicht an etwas Einzelnes und Persönliches; es scheint eine völlig allgemeine ganz grundsätzliche Selbstanklage, wie sie übrigens in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte zumal in der Dichtung nicht selten ist. Könnte man ihn fragen, würde er wohl von der Selbstliebe und dem Ungehorsam jedes Menschen sprechen. Dies ist ihm primär empfindungsmäßig an der Schrift aufgegangen. Es ist also nichts mit der Neugierde nach Hamanns Schuld und konkretem Bekehrungsanlaß. Er ist nur von der Erkenntnis erleuchtet, daß alle Anklagen der Schrift ohne weiteres höchst konkrete, radikale, allgemeine Realitäten sind. Und er weiß jetzt, daß von daher »das Zeugnis Gottes und das Geheimnis der göttlichen Liebe und die Wohltat des Glaubens« an Christus nun auch ihm als höchst nötige Erkenntnisse und Weisheiten gelten. Man könnte auch dies schon eine »Bekehrung« nennen; es ist aber dann eine ganz allgemeine im Raum von alogischen Gedanken, die sehr tief gehen, aber ganz unkonkret bleiben. Es ist im Kern eine »Erleuchtung«! Der Kern ist, daß nun die in der Senel-Affäre und ihren weiten Vorspielen erfahrene Tatsache des radikal Bösen als von Gott her doch überwindbar und überwunden erscheint. »Wie sollte ich an seiner Regierung meines ganzen Lebens jetzt zweifeln?«[2] Zum Schluß erscheint in Hamanns Bericht auch selbst das Motiv der Erleuchtung: »Ich schließe... in einem Dank Gottes für sein seligmachendes Wort, das ich geprüft gefunden als das einzige Licht nicht nur zu Gott zu kommen, sondern auch uns selbst zu kennen.«[3]

Wir müssen also zu unserem Thema »Senel-Affäre und Erleuchtung Hamanns« mit einem vielleicht nicht erwarteten Ergebnis schließen. Es ist Hamann kein eigenes aktives Unrecht an dem Lautenisten oder Senel aufgegangen; unsere Analyse der drei französischen Briefentwürfe im früheren Aufsatz empfängt hier ihre endgültige Bestätigung. Was

---

[1] Na II; 41, 10; vgl. auch z. B. Na I; 76, 23.
[2] Na II; 41, 40. [3] Na II; 43, 5ff.

hm aufging, war sein allgemeines Unrecht gegenüber Gott und seinem Heiland mit seinem ganzen früheren Leben und Unvermögen gegenüber em Bösen. Darüber wurden ihm an der Schrift die Augen geöffnet. Die Erleuchtung über dies Böse, daß auch dieses unter dem allbarmherzigen Erlösungswillen Gottes geschah, war das Entscheidende. Der Durchbruch dieser Wahrheit auch auf ihn selbst, am 31. 3. 1758, diese persönliche Zuspitzung, war das Kernerlebnis.

An diesem erleuchteten Kern seines Denkens hat Hamann immer festgehalten. Noch spät, im vorletzten Absatz des Torso »Schürze von Feigenblättern« schreibt er: »Die Erkenntnis des Guten und Bösen und der zureichende Grund eines auf diesen Widerspruch beruhenden Systems ist das älteste und höchste Problem der Vernunft... ein verum sigillaculum creatoris.«[1] Es ist genau der Punkt, an dem die Erleuchtung ihn überkommen hatte.

Der gesamte Tenor der Äußerungen Hamanns scheint hierbei zu bezeugen, daß dieser zentrale Punkt: die Erkenntnis des Wesens des Bösen, unächst nichts Spezielleres mit dem Spezifikum der Senel-Affäre: der Perversion des Geschlechts, zu tun hatte. Beim älteren Hamann könnte man vielleicht eine solche Frage stellen, käme aber doch auch kaum zu einem positiven Ergebnis. In den »Biblischen Betrachtungen« haben die wenigen Bemerkungen zum Fall und zum Baum der Erkenntnis keinen solchen Bezug. Zur Erschaffung Evas heißt es nur: »Wie sind die Vorteile der Gesellschaft in Nachteile verwachsen und verwildert; wie ist die Hilfe des Ehestandes in einen neuen Fluch des menschlichen Lebens, in eine neue Last und Hindernis verkehret worden.«[2]

Die Hauptzüge im Erscheinungsbild der Sünde sind Furcht, Gewissensscham und Erkenntnis der Torheit[3]; weiterem wird ausgewichen[4]. Das Interesse geht schnell auf Kain über[5]. Bei der Trunkenheit Noahs wird verwundert seine Verwandlung beim Erwachen zu einem Engel voll prophetischer Kraft festgestellt[6]. Rebellische Bewegungen, Ungeduld und Ungehorsam müssen in uns aufsteigen, damit wir erkennen können, was in unsern Herzen ist, aber vom Geschlecht ist nirgends die Rede[7]. In den »Brocken«, vom 16. 5. 1758, der letzten dieser Londoner Schriften, bietet Hamann ausführlich seine Gedanken über den Ursprung des Bösen dar: »Welche Frage hat die Weltweisen mehr zu schaffen gemacht als der Ursprung des Bösen, oder die Zulassung desselben? Gott selbst sagt: Ich schaffe das Böse... Nichts gibt uns ein so außerordentliches

---

[1] Na III; 212, 1–3. [2] Na I; 17, 25ff. [3] Na I; 18, 9–19, 4.
[4] Na I; 18, 38f.; vgl. 22, 12. [5] Na I; 20f. [6] Na I; 29, 2.
[7] Vgl. etwa Na I; 72, 31.

Licht in die ganze Natur der Dinge, als die große Wahrheit unseres Heilandes: niemand ist gut als der einige Gott. Anstatt also zu fragen: Wo kommt das Böse her?, sollten wir die Frage vielmehr umkehren und uns wundern, daß endliche Geschöpfe fähig sind, gut und glücklich zu sein... Hierin besteht das wahre Geheimnis der göttlichen Weisheit, Liebe und Allmacht.«[1] Die Frage nach dem Bösen ist hier sichtlich schon weitergeführt. Aber das Geschlechtliche spielt dabei gar keine Rolle. Es scheint also, daß ein Weiterwirken der Senel-Affäre nirgends gespürt werden kann; das geschlechtliche Element oder gar das Perverse ist Hamann damals keineswegs zentral geworden; es ist ihm zwar in seiner Mächtigkeit begegnet, aber er ist ihm nicht unterlegen; unsere Analyse der Senel-Briefentwürfe bewährt sich auch hier. Zu der Tatsache der Begegnung mit dem radikal, d. h. unüberwindbar Bösen bot ihm die Schrift die entscheidende »Erleuchtung«; eben diese radikale Unüberwindbarkeit macht den Menschen einer »augenblicklichen Erlösung nötig«; Gott läßt sich mit deren Unbegreiflichkeit herunter; und das alles läßt uns »die Frage vom Ursprung des Bösen in einem ganz fremden Gesichtspunkt vorkommen«[2]. Alle Sünde ist ein Geheimnis Gottes, weil »Gott selbige als die Offenbarung seiner Weisheit, Macht und Güte und Gerechtigkeit (sic!) braucht«[3]. Nirgends spielt auch nur ein Gedanke an das Geschlecht herein. Von der Badstube des Vaters her wäre das gar nicht fern gelegen. Aber auch das machte in den erregtesten Monaten seines Lebens nichts. NADLERS Hamannkonzeption vom »Geschlecht in der Mitte« wird hier, an einer entscheidenden Stelle, tief fraglich, so sorgfältig man auch die vielen geschlechtlichen Bilder bei Hamann, die aus jener Badstube stammen, betrachten mag.

Immerhin bedarf die Frage, ob noch spätere Nachwirkungen der Senel-Affäre auftauchen, obwohl sie zunächst nicht dauernd zentral scheint, noch einer besonderen Untersuchung. Dies um so mehr, als die »Erleuchtung« Hamanns zwar an einer bestimmten Stelle im Leben Hamanns einsetzt, aber da nicht vollendet ist, sondern in immer neuen weiteren Erleuchtungen sich fortsetzt. Es könnte sein, daß die Senel-Affäre sich dabei doch noch einmal bemerkbar macht. Das Thema unserer Untersuchung erweitert sich damit zu dem andern: »Geschlecht und Erleuchtung bei Hamann«, und es wird genügen, hierbei nur mehr zu skizzieren.

Es scheint zunächst nicht, daß Hamann seine großen Schwierigkeiten bei seiner Verlobung mit Katarina Berens und bei dem langsamen Eingang seiner Gewissensehe mit Anna Regina Schumacher irgendwie als »Probe auf sein Londoner Erlebnis« empfunden oder angesehen hat.

---

[1] Na I; 304; 305, 23. [2] Na I; 307, 13ff. [3] Na I; 317, 23ff.

·ine Entscheidungen und »Erleuchtungen« dabei gehen auf jenes Er-
.bnis nicht zurück. In dem Brief an von Moser vom 11. 9. 1763[1] be-
)hreibt Hamann diese viel verworrene Seite seines Lebens, ohne ver-
;rgene Beziehung auf die Senel-Erfahrung, sehr abgewogen: seit zwei
·hren verzehre ihn der Zorn eines Achill um eine Sklavin, die seines
:aters Magd und eine Hamadryade sei, der er die Erstlinge seines Leibes
·lobt hat. Seine Gewissensbraut sei eine vierschrötige Bäuerin, die ihre
ugend ohne Verwandlung in einen Lorbeerbaum erhalten hat; aber ihr
:emüt sei ein Cabus Kopfkohl; vielleicht besser »Cubus«!), das Fußgestell
:ne Gedächtnissäule! Hier habe er seine Arbeit um ein gemeines Kebs-
·eib (bei der er mit David schreien gelernt: bettete ich mich in die Hölle,
·bist Du auch da –). Daneben steht Katarina Berens, seine Catin; da
·arte auf ihn »ein Ulyssischer Irrsahl«, »um meine Kattunka zu ver-
.enen, die meine Muse mit röthl. triefenden Augen ist, ohne Schmei-
·heley Züge einer Sevigne u. Maintenon an sich hat, u. wie eine Fürstin
·enkt, aber leider! eine Michal, Sauls Tochter ist, die den Psalmisten
·ebte u. gleichwol verachtete«. Man höre noch die späteren Sätze des
·riefes: »Das Land..., wo... der moralische Charakter der privilegirte
·ausgöze ist«[2]; »bey dem bösen Gewissen u. den Vorwürfen, die ich mir
·egen das schöne Geschlecht machen muß«[3]; »Spuren einer Laufbahn...,
ie eine höhere Hand mir vorgezeichnet hat«[4]. Man muß hier jedes Wort
genau wägen, wie es Hamann schon beim Entwurf sicher getan hat;
r hatte von dem Fürstlich Hessischen Geheimrat F. C. von Moser das
.ngebot, Instructor des ältesten Prinzen von Hessen-Darmstadt zu wer-
en, war dabei auch um eine »vertrauliche Eröffnung seiner damaligen
ituation« gebeten und folgt nun in dem zitierten Brief dieser Auf-
orderung mit umfassender Redlichkeit und Vollständigkeit. Sowohl die
verdende Gewissensehe wie auch die Nachgeschichte der Verlobung mit
Katarina Berens erhalten hier wohl die ausgewogenste Beleuchtung.
Von irgendeiner Rückbeziehung auf London ist nichts zu spüren. Auch
lies entspricht unsern sonstigen Ergebnissen.

Zehn Jahre später, bei den beruhigten Verhältnissen Hamanns in den
iebziger Jahren, hat sich auch seine innere Verfassung gewandelt. Seit
767 hatte er seine Haushaltung, seine Hausmutter, die wachsende
Kinderschar, neues Glück der Freundschaft, neue Pläne. All das leuchtet
n seinem Briefwechsel. Dazu kommen Heiraten und ähnliche Lebens-

---

[1] ZH III; S. XXI, ab 21; vgl. den französischen Briefentwurf vom 3. 8. 1769
n einen Unbekannten (den König Friedrich II.? Vgl. ZH II; 462, 29 f.), der z. T.
ndere Lichter aufsteckt und nicht in allem mit den andern Zeugnissen zu vereinen
t. Die Angaben scheinen zurechtgebogen (ZH II; 461 ff., bes. 461, 26. 33 f.).
[2] ZH III; S. XXII, 28 ff. [3] ZH III; S. XXIV, 24 f. [4] ZH III; S. XXI, 36.

verhältnisse im Kreise seiner jüngeren Freunde, Herder, Claudius usw.; es ist um und nach 1772 eine helle Zeit; Herd, Bett und Wiege stehen in Blüte und Glück, sind nicht mehr verkrampft[1], sind Freude und Krone[2], Schutz im Kampf des Lebens. Die Bindung an Katarina Berens ist gelöst, auch innerlich; das Motto der Lettre perdue 1773 zeigt das[3], ebenso die Hexe von Kadmonbor[4], hinter der wohl auch der Schatten der Berens geistert: Hamann läßt den Berliner Nicolai sich an diese Hexe wenden, daß sie Hamann, der als Mandarin aus China erscheint, vernichte und entmanne[5]; nur bei dieser Deutung scheint die Frage des Textes sinnvoll, »ob der Mandarin der Mitternacht Ihr wirklicher Gemahl und der wievielste er sei[6]«. Hamann kann mitleidlos höhnen; im Schlußabsatz bringt er ausdrücklich zwei chemische Verwandlungen, die eine des Verfassers, die andere der scheinbar »weisen Frau« nicht nur in eine Vixen (eine zanksüchtige Jungfer), sogar in eine Alekto (eine Erinnye von Schuld und Strafe), die sie in Wahrheit ist, vor der Gott ihn in Gnaden bewahre[7]! Auch an Moser (am 1. 10. 1773) ist das eigentliche Hauptbeiwort für Katarina »die böse Catin«, alles Weitere dort ist sanfte Rückschau mit Bissigkeit[8], während er von sich seine Verjüngung meldet. Wenn er dann 1774 seine zweite Tochter »Magdalena Katarina« nennt, so ist der erste Name ebenso zu betonen wie der zweite: hier kommt die »Büßerin« Katarina! Natürlich schreibt er dergleichen nicht an Hartknoch, den Verleger[9], aber die überraschende angebliche »Ehrung« Katarinas kann nicht hamannisch-zweideutig genug gesehen werden. Im Herzen holt er mit der Tochter der Magd die Katarina von einst als Büßerin in sein Haus, und der Hauptname Magdalena besagt: der andere Name wird nicht mehr genannt. Das Gespenst der alten Verlobung ist nicht mehr. Nun erwähnt er seine Catin-Aspasia wohl noch einmal ganz nebensächlich[10]; und das letzte Mal taucht sie aus dem Wesenlosen vor ihm auf als »ideale Catin.. aber ich fühl nichts als Leere und Verlegenheit anstatt Freude«[11]. Sie lebt nicht mehr. Die alte tiefe Wunde ist geschlossen, und die Gegenwart entfaltet sich als Ehe und Glück[12]. Auch die »Hausmutter« tritt in den Kreis der Freundschaft ein[13]. Alle Dinge

---

[1] ZH III; 15, 24. [2] ZH III; 18, 8.

[3] Na II; 300; 190, 35 (ein reiner Seitenblick in völlig anderem Zusammenhang auf eine »witzige und freimütige Catin«, vielleicht ein fragwürdiger Stich auf ihre Unverheiratetheit, schwer im Maß seiner Ironie zu fassen; liegt 11 Jahre früher).

[4] Na III; 81–87. [5] Na III; 85, 8. [6] Na III; 84, 22.

[7] ZH III; 39, 19; Na III; 86, 16ff. [8] ZH III; 69, 12ff.

[9] ZH III; 127–128. [10] ZH III; 376, 24ff. [11] ZH III; 132, 4.

[12] Vgl. ZH III; 98, 21–30; 105, 23–33; 110, 31; 113, 1ff.; 127, 28ff.

[13] ZH III; 129,8–16; 130, 28–35; 133, 32ff. usw.

ommen trotz mancher Enge in Gleichmaß und Ordnung; die Senel-ffäre ist ganz entschwunden.

In dieser glückhaften Zeit hatte Hamann aber vielleicht grade über ieses irdische Glück auch neue Erleuchtungen, Erleuchtungen »aus der chrift«, oder er suchte sie doch. Es könnte leicht gerade hierbei das üstere Gegenbild aus den Londoner Tagen wieder aufgewacht sein. n der Tat faßte Hamann 1774 den Plan, biblisch über die Ehe zu schrei-en, einen kleinen Kommentar über einige Stellen aus Gen 2[1], zum kandal seinem ganzen moralischen Jahrhundert[2]. Der Gedanke ent-tand bei Gelegenheit der Hochzeit seines Verlegers Hartknoch Herbst 774; der »Versuch einer Sibylle über die Ehe«[3] sollte ein Denkmal auf iese Hochzeit sein, erschien freilich erst 1775. Man erwartet, daß hier igenes Erleben dahinter steht. Hamann läßt eine Frau, eine Sibylle, ein Weissageweib, die Verfasserin sein. Sollte er ganz verborgen im Namen einer Anna Regina reden wollen? Diese Frage liegt nahe. Und sie ist us Hamanns Briefen völlig eindeutig zu bejahen. Februar 1775[4] be-ichtet er von seiner Hausfrau als »Sibylle Adelgunde«. Schon vorher Dezember 1774 an Hartknoch nennt er Anna Regina »die arme Sibylle«, ie unterdessen »mit einer Magdalene zu Fall gekommen« (beachte die oppelsinnige Ausdrucksweise zum Vorigen!) sei[5]. Anna Regina steht lso auch hinter der Figur »Adelgunda«[6]. Der Schatten der Anna Regina wird dann auch 1777 noch hinter der Sibylle der Konxompaxfragmente geistern; sie ist freilich »apokryphisch«, nennt sich aber Adelgunde[7] und st »kein Mädchen noch Archytas«[8]. Freilich wird Anna Regina im chriftstellerischen Schaffen Hamanns in diesen Jahren bald farbloser. Aber Katarina Berens als Catin-Aspasia entschwindet gleichwohl auch ausdrücklich vor ihr. Februar 1775 konnte Anna Regina als Sibylle ihr eigenes Bild als erschreckendes Medusenbild dem Busen einer Minerva weihen, die Aspasia-Catin war[9]! Das eindeutig zu sagen, wäre freilich eine »gar zu große« Stechfliege für Anna Regina gewesen[10]! Ganz ohne Zweifel, Anna Regina regiert.

Und wo ist das Londoner Erlebnis? Zwar erwähnt die Sibylle im Ehe-büchlein ziemlich am Anfang auch die Homosexualität[11], doch ganz gegenwartsbezogen: der Mensch sucht auch bei diesen Dingen »öffent-liche Sünden und Laster zu privilegieren«, Gott aber »übergibt einem paraphysischen Mißbrauch der eigenen Leiber«. Das ist eingefügt

---

[1] ZH III; 131, 4f. [2] ZH III; 128, 17. [3] Na III; 197–203.
[4] ZH III; 164, 21; vgl. 163, 31; 157, 37; 155, 26.
[5] ZH III; 129, 10f. [6] ZH III; 151, 2ff. [7] Na III; 228, 11.
[8] Na III; 227, 26. [9] Na III; 203, 11f.; IV; 418, 21ff.
[10] ZH III; 157, 35ff. [11] Durch Schrifthinweise Na III; 200, 13.

wegen des Nebenzwecks »Skandal dem moralischen Jahrhundert«; kaum, daß hier London erinnert wird. Vor Auge und Herz steht vielmehr, lebendig und frisch in der Farbe, wenn auch maskiert, im Munde der Sibylle, die Geschichte ihrer beider Verbindung! Dies »kurze Märchen ihres eigenen Falles«[1] endet in einer »Katastrophe« zur »völligen Identität«[2]! Diese »Identität« ist die alles beherrschende glückliche gegenwärtige Wirklichkeit[3].

Hamann wollte das Thema dieser Mysterien schon 1775 fortsetzen[4]. Daraus wurde als Höhepunkt für kurze Zeit sein Versuch einer »Gesamtsicht von der Mitte des Geschlechtes her« (NADLER). Die »Schürze von Feigenblättern« setzte 1777 und noch einmal 1779[5] dazu an. Der vorliegende Torso hat tiefe Wandlungen infolge Einschießens neuer Ideen durchgemacht; sein konkreter Anlaß war ein spät erkannter Irrtum, sein Titel bis zuletzt unsicher[6], die Absicht am Ende plötzlich radikal aufgegeben. Nach einer Äußerung vom 13. 10. 1779[7] war wohl irgendwie die Behandlung der Tiefen der pudenda im dritten und letzten Teil »Brücke ohne Lehne« als eigentliches Urthema gedacht. Hamann war sich über vieles unsicher und allzusehr im Hin-und-Her. Aber nirgends in dem Torso begegnet noch eine Erwähnung der geschlechtlichen Verirrungen; es wäre wirklich Gelegenheit genug gewesen[8]. Ganz gleich steht es mit der Schrift »Konxompax« von 1779[9], obwohl in ihr Hamanns alte Grundproblematik der Kontingenz von Gut und Böse wieder im Zentrum steht[10]. Die Senel-Affäre war und blieb erloschen, während die Erleuchtungen aus der Schrift sich selbst an das glühende Feuer um die Geschlechtlichkeit wagten[11].

Als der Abend des Lebens über Hamann kam, erleuchtete ihm die Schrift sein letztes Heft mit seiner Lebensrechenschaft 1786 zur »Entkleidung und Verklärung«[12]. Er spricht auch hier noch von dem Schriftsteller in den von der Kindheit an gewohnten Bildern der Geschlecht-

---

[1] Na III; 201, 20 ff. [2] Na III; 202, 12 ff.

[3] Bei der Erfassung der Sibylle als Anna Regina wird dies ganze Ehebüchlein herrlich durchsichtig. Nichts ist so fehl am Platze, als hier noch angebliche homosexuelle Erlebnisse von London hindurchklingen zu hören (gegen SALMONY, Joh. G. Hamanns Metakritische Philosophie, 1958, I, 118 f.; Hamanns Geschlechtlichkeit hatte eher vor der Gewissensehe einen leisen femininen Zug).

[4] Na IV; 418, 23. [5] Na III; 205–13.

[6] Näheres vgl. im guten Kommentar von M. SEILS, in meinem Aufsatz ThLZ 1955, 307 ff., in den Einwänden dazu von M. SEILS: ThLZ 1955, 499 ff.; letztere scheinen mir nach erneuter Prüfung aller Einzelheiten wenig durchzuschlagen.

[7] ZH IV; 143, 29; 144, 1 ff. [8] Na III; 211, 29; 206, 11; 213, 26.

[9] Na III; 215–28. [10] Na III; 218, 7 ff.; 219, 11 f.; 226, 20.

[11] Na III; 207, 12. [12] Na III; 347–407.

chkeit, geht aber dann andere Wege[1]. Das Geschlecht ist aus der Mitte es Denkens weit entschwunden; er breitet seine Hände aus wie ein chwimmer, um über das stille gehende Wasser der Vergangenheit zu chwimmen oder darinnen unterzugehen. Die letzte »Erleuchtung« ist ie eschatologische. –

Die Senel-Affäre war wohl ein zunächst stark mitbestimmendes Element bei der großen Londoner Ersterleuchtung Hamanns, aber die Kraft rer Nachwirkung nahm bald ab und versiegte zuletzt ganz; man darf ie nicht überschätzen, sie ging nicht in das Herz des Lebens. Aber die Londoner Erleuchtung strahlte in immer neuen Erleuchtungen über die nwahrscheinlichsten und fernsten Gebiete mit ungebrochener, wenn uch nicht immer eindeutiger Kraft bis zum »Letzten Blatt«[2]. Die Origines etymologiques (bewußt nicht: die historischen Urkunden) de 'Evangile« umschließen im Bibelcento dieses »Letzten Blattes« für die ommende Parusie auch den Paulussatz »non est masculus neque femina«. Das »Letzte Blatt« war der nachträgliche Kommentar zu Hamanns intragung in das Stammbuch der Fürstin Galitzin[3]. Diese Eintragung, ntnommen aus Bernhardin de Saint-Pierre, sagt noch zugespitzter im weiten ihrer vier Sätze: ».. les sexes se denaturent, les hommes s'efféminent et les femmes s'homassent...«[4] Hier steht nicht das Geschlecht einahe noch immer im Sinne NADLERS in der Mitte, es wird vielmehr treimal entmächtigt, für das Letztgeltende, vor Gott, in der Parusie. Dies war die letzte »Erleuchtung« Hamanns an der Schrift. Die für Menschen unüberwindbare Realität des Bösen in der Londoner Senel-Perversität existiert für den sterbenden Mann in Pempelfort und Münster nicht mehr. Auch dies gehört zum Vorletzten. Es lebt nur noch die Erleuchtung.

---

[1] Na III; 372.

[2] Vgl. meinen Aufsatz in der Wiss. Ztschr. Univ. Rostock Jahrg. 3, 71–79.

[3] Vgl. die sehr wertvollen Feststellungen von M. SEILS in: Forschungen und Fortschritte Jahrg. 29, 178–84.

[4] Text nach SEILS, nicht NADLER!

Die Lehre von der Inkarnation in der Theologie Paul Tillichs[1]

von

Wilhelm F. Kasch

Professor D. Dr. Redeker zum 21. 10. 1960
in Dankbarkeit und Verehrung

I. Die Inkarnationslehre als Kriterium für den Ertrag der Tillichschen »Systematischen Theologie«

Die »Systematische Theologie« Paul Tillichs gehört zu den Veröffentlichungen aus dem Gebiet der protestantischen Dogmatik, die im letzten Jahrzehnt starke und nachhaltige Beachtung gefunden haben. Es kommt ja auch nicht eben häufig vor, daß eine Dogmatik in zwei Kontinenten und zwei Sprachen in gleicher Weise heimisch ist. Das aber trifft für Tillichs »Systematische Theologie« zu. 1951 erschien der erste Band, der die Teile »Vernunft und Offenbarung« und »Das Sein und Gott« enthält, in englischer Sprache in Amerika, 1955 in deutscher Sprache in Deutschland. Der zweite Band, den Teil »Die Existenz und der Christus« umfassend, wurde 1957 in Amerika und 1958 in Deutschland veröffentlicht. Ein dritter Band, dessen Herausgabe als bald bevorstehend angekündigt ist, soll die Teile »Das Leben und der Geist« und »Die Geschichte und das Reich Gottes« bringen. Es liegen also vor, um sich der gebräuchlichen Terminologie der Dogmatik zu bedienen, die Prolegomena, die Gotteslehre und die Christologie. Es stehen noch aus die theologische Ethik, die Tillich als Lehre von der Heiligung in das dogmatische System mithineinnehmen will, die Lehre von der Kirche und die Eschatologie.

Der Grund für die Beachtung, die diese noch unvollständige Dogmatik im In- und Ausland gefunden hat, liegt in dem von Tillich in diesem Werk unternommenen Versuch, die christliche Botschaft in ontologischen Kategorien zu entfalten. Hauptbegriffe sind die Bezeichnung Gottes als das »Sein selbst«, der Wirklichkeit des Christus als »die Macht des Neuen Seins« und der Wirklichkeit des Menschen außerhalb der Erlösung als »das Sein unter der Bedingung der Existenz«, das von seiner »Tiefe« oder seinem »Grunde« getrennt ist. Tillich ist der

---

[1] Am 16. 7. 60 vor der Theologischen Fakultät der Universität Kiel als Probevorlesung gehalten.

einung, daß mit diesen und den sich aus ihnen ergebenden oder an e anschließenden Begriffen die Wirklichkeit des christlichen Glaubens chgemäßer und einleuchtender dargeboten werden kann als mit den ersonalen Kategorien, die in der protestantischen Dogmatik bisher gebräuchlich waren. Dabei will Tillich diese personalen Kategorien, die ren Ursprung alle in der Bibel haben, selbstverständlich nicht außer Kraft setzen. Aber er will deutlich machen, daß hinter den personalen ategorien der christlichen Sprache eine eigene ontologische Wirklichkeit steht, die nicht übersehen werden darf. Diese aufzudecken und zu ntfalten ist das Ziel seiner Dogmatik.

Will man im Rahmen einer Vorlesungsstunde zu einem Urteil über e Eigenart und Bedeutung der Tillichschen ontologischen Theologie ommen, ist es natürlich ausgeschlossen, seinem System in den verschiedensten Richtungen und Bezügen vollständig nachzudenken. Es erscheint aber auch nicht erforderlich, dies zu tun. Denn die Inkarnationslehre, also die Lehre von der Art und Weise der Gegenwart Gottes in hristus, bildet für Tillichs Theologie den Knotenpunkt aller Überegungen. In ihr stoßen die Lehre von Gott und vom Menschen zusammen und es muß sich zeigen, ob sie so gestaltet sind, daß sie der Wirklichkeit des »Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber« (2. Kor 5, 19), der Grundwirklichkeit des christlichen Glaubens, angemessene Gestalt zu geben gestatten. Aus einer Untersuchung der Inarnationslehre wird sich uns daher ein Urteil über Eigenart und Bedeung der Tillichschen Dogmatik ergeben. Ihrer kritischen Darstellung ilt es sich jetzt also zuzuwenden.

II. Kritische Darstellung der Tillichschen Inkarnationslehre

Eine Würdigung der Tillichschen Inkarnationslehre hat es zu tun mit er Beurteilung ihrer drei Grundgedanken, nämlich 1. der Deutung Gottes als des Seins selbst, das von allem Seienden grundsätzlich unterchieden, aber auch der Grund alles Seienden ist; 2. der Deutung der Existenz als Entfremdung des Seienden von seinem Grunde und 3. der Deutung der Versöhnung zwischen Gott und Menschheit als dynamischer Relation zwischen Gott und Christus, an der der Mensch partizipiert. Dabei stellt sich für die kritische Beurteilung der Tillichschen Inkarnationslehre die Aufgabe so, daß untersucht werden muß, inwiefern die beiden ersten Gedanken den dritten bestimmen. Denn sie sind dessen Voraussetzung.

. Die Bestimmung der Inkarnation durch die Gotteslehre

Wir wenden uns damit dem ersten dieser drei Gedanken, dem Gedan-

ken der ontologischen Differenz zwischen Gott und Welt zu. Er betont die Gottheit Gottes. Als »das Sein selbst oder als die unendliche Seinsmächtigkeit in allem und über allem«[1] transzendiert Gott alles Seiende und die Totalität alles Seienden, die Welt. Darum steht er jenseits von Endlichkeit und Unendlichkeit. Er ist allein aus sich, ihm eignet Aseität. Als der, der die Welt transzendiert, kann er nicht in die Welt eingehen. Denn das würde bedeuten, daß er ein endliches Seiendes würde, daß er aufhörte Gott zu sein, das einzige, was von ihm nicht gesagt werden kann. Auf der anderen Seite ist er aber nicht nur die Grenze, sondern auch der Grund der Welt. Alles Seiende hat sein Sein von Gott. Ist es von Gott getrennt, muß es daher sein Sein verlieren. Da das Seiende, wie wir sehen werden, von Gott entfremdete Existenz ist, müßte es zum Untergang verurteilt sein, wenn Gott sich ihm nicht in neuer Weise verbindet.

Die Funktion dieses Gedankens in der Inkarnationslehre ist eine doppelte. Sie besteht einmal darin, die Notwendigkeit der Inkarnation Gottes in das Seiende als solche deutlich zu machen. Ist Gott der, der die Welt transzendiert und als solcher nicht in sie eingehen kann, dann muß er in neuer Weise, soll diese bestehen bleiben, in ihr anwesend sein. Sie hat zum anderen die Aufgabe, die Inkarnationslehre so zu gestalten, daß Gott in ihr als das Sein selbst von allem Seienden, also auch von dem endlichen Menschen Jesus, der der Christus ist, unterschieden bleibt. Insofern ist seine Funktion in der Inkarnationslehre eine kritische.

Veranlassung zu dieser Kritik ist die Deutung der Inkarnation in der Zwei-Naturen-Christologie. In ihrer Fassung im Chalcedonense war festgelegt worden, daß Christus *ἐν πρόσωπον* und *μία ὑπόστασις* sei, daß aber in dieser einen Person *δύο φύσεις*, also zwei Naturen, die göttliche und die menschliche nämlich, *ἀσυγχύτως* (unvermischt), *ἀτρέπτως* (ungewandelt), *ἀδιαιρέτως* (ungetrennt) und *ἀχωρίστως* (unzerteilt) vereinigt seien. Die Anwendung des Naturbegriffes auf Gott aber bedeutet entweder die Vermenschlichung, die Verendlichung Gottes oder sie ist Unsinn. Denn was heißt Natur? Tillich antwortet: Natur bezeichnet das Wesen, die Essenz eines Menschen oder eines Dinges in Beziehung und Gegensatz zu seiner Existenz, also zu seiner konkreten Verwirklichung. Das Wesen Gottes aber ist gerade, daß bei ihm Essenz und Existenz nicht geschieden werden können. Die Anwendung des Naturbegriffes auf Gott bedeutet also entweder die Aussage, daß Gott aufhört Gott zu sein oder, da dies ja nicht gemeint sein kann, sie ist eine dem von ihr gemeinten Sachverhalt unangemessene Aussage. Es ist ihr Fehler, daß sie endliche Kategorien auf Gott anwendet, daß sie ihn als das höchste

[1] I, 279.

Seiende deuten will und ihn damit dem Seienden unterwirft. Weil sich die supranaturalistische Zweinaturenlehre dieses Fehlers schuldig macht, muß sie abgelehnt werden.

Ohne Zweifel ist die Betonung der ontologischen Differenz, die Tillich zur Ablehnung der Inkarnationslehre des Supranaturalismus führt, ein wichtiger Gedanke. Zwar ist er als Einsicht in der christlichen Theologie nicht neu. Tillich betont selbst, daß er z. B. die Gotteslehre Luthers bestimmt. Man darf weiter sagen, daß er seit Schleiermachers Glaubenslehre auch in seiner Bedeutung für die Christologie voll erkannt ist. Wenn Tillich die ontologische Differenz zwischen Gott und Welt im Hinblick auf die Inkarnationslehre so stark betont, tut er es also nicht, um theologisches Neuland zu erschließen. Der Grund ist vielmehr zunächst der, seine eigene Inkarnationslehre vor dem Abgleiten in die Substanzmetaphysik zu bewahren. Es gibt aber noch ein zweites Motiv. Dieses ist seine Existenzdeutung als Entfremdung, die ihre Grundlage in der radikalen Durchführung des Gedankens der ontologischen Differenz zwischen Gott und Welt hat.

2. Die Bestimmung der Inkarnationslehre durch die Deutung der Existenz als Entfremdung

Es wurde schon eben ausgesprochen, daß der zweite Gedanke der Tillichschen Inkarnationslehre, die Deutung der Existenz als Entfremdung, mit dem Gedanken der ontologischen Differenz zwischen Gott und Welt aufs engste zusammenhängt. Man könnte ihn als die anthropologische Konsequenz dieses Gedankens bezeichnen. Wir setzen zu seiner Darstellung also wieder bei der Gotteslehre ein. Gott ist als die unendliche Macht des Seins das Leben schlechthin. Um Tillich zu zitieren: »In der schöpferischen Schau Gottes ist das Individuelle als Ganzes gegenwärtig, sowohl in seinem wesensmäßigen Sein und inneren Telos, als auch zugleich in der Fülle aller einzelnen Momente seines Lebensprozesses.«[1] Aber das Seiende, die Schöpfung ist nicht nur »verborgen im schöpferischen Grund des göttlichen Lebens, es ist auch sich selbst offenbar und für anderes Leben innerhalb der ganzen Wirklichkeit«[2]. Die Schöpfung »existiert«, wie Tillich sagt, und ihre Existenz ist von ihrem Wesen unterschieden[3].

Mit dem letzten Satz ist der für Tillichs Ontologie fundamentale Sachverhalt zum Ausdruck gebracht, daß die Verwirklichung der Schöpfung ihre Entfremdung von ihrem Wesen, von dem schöpferischen Grunde bedeutet. Tillich gibt dafür verschiedene Formulierungen, die das Gleiche aussagen: verwirklichte Schöpfung und Fall koinzidieren[4]; »ver-

[1] I, 300. [2] AaO. [3] Vgl. I, 300. [4] Vgl. I, 301.

wirklichte Schöpfung und entfremdete Existenz sind materialiter identisch«[1]; »die Schöpfung ist gut, aber sie ist reine Potentialität. Wird sie aktualisiert, so verfällt sie durch Freiheit und Schicksal der universalen Entfremdung.«[2]

Die Ursache der Koinzidenz von verwirklichter Schöpfung und Fall sieht Tillich darin, daß Verwirklichung der Schöpfung Endlichkeit bedeutet. »Etwas sein heißt: etwas anderes nicht sein. Hier und jetzt im Prozeß des Werdens sein heißt: nicht dort und dann sein. Alle Kategorien des Denkens und der Realität drücken diese Situation aus: etwas sein heißt: endlich sein.«[3] Aus der wesenhaften Endlichkeit der verwirklichten Schöpfung, die zunächst ihr metaphysisches Konstruktionsmerkmal und darum mit dem Fall noch nicht identisch ist, ergibt sich das, was Tillich »zur Sünde erregte Freiheit« nennt[4]. Er versteht unter diesem Begriff den aus der Lage des Geschöpfes im Stande der Potentialität, d. h. des Etwas-sein-Könnens sich ergebenden Wunsch nach Vollkommenheit. Denn reine Potentialität ist nicht Vollkommenheit. Vollkommenheit ist vielmehr die Einheit von potentieller Essenz und realer Existenz. So ist das Geschöpf im Stande der Potenz darauf angewiesen, sich zu verwirklichen. Indem das Geschöpf die Realisierung seiner Endlichkeit wählt, um zur Vollkommenheit zu gelangen, entfremdet es sich vom Seinsgrunde. Geschöpfliches Sein in der Existenz ist somit bestimmt durch seine totale Entfremdung. Gilt das soeben Ausgeführte für alle Schöpfung, trifft es doch in besonderer Weise für den Menschen zu. Nur in ihm verwirklicht sich die endliche Freiheit vollkommen. Nur der Mensch vermag den Übergang von der Essenz zur Existenz als Tat seiner endlichen Freiheit zu begreifen, weil nur er ein völliges Selbst ist, das eine Welt hat. Mit Recht stellt Tillich daher fest, daß, wenn die Erfüllung in der Verwirklichung endlicher Freiheit besteht, »der Mensch das Telos der Schöpfung (ist)«.[5] Folgt daraus seine Würde, ergibt sich daraus gleichzeitig seine Unseligkeit. Als die vollkommenste Gestalt endlichen Seins ist er in seiner Existenz zugleich am weitesten von seiner Essenz entfernt. Existenz ist für ihn in vollem Umfang Entfremdung.

Was folgt aus dem Gedanken, daß Existenz Entfremdung bedeutet, für die Inkarnationslehre? Tillichs Antwort lautet: die Inkarnation darf nicht essentialistisch verstanden werden. Dabei versteht Tillich unter Essentialismus die Anschauung, daß zwischen dem existierenden Menschen und Gott eine ursprünglich und wesenhaft ungetrübte seinshafte Verbindung vorliegt, deren Entwicklung und Ausbildung Aufgabe des Menschen ist. »Herausstehen aus dem essentiellen Sein«, die Existenz,

---

[1] II, 52. [2] AaO. [3] I, 226. [4] II, 42. [5] I, 303.

ist also nach Auffassung des Essentialismus »kein Abfall«, »sondern der Weg zur Verwirklichung und Erfüllung der eigenen Möglichkeiten«[1]. Für die Inkarnationslehre eröffnet der Essentialismus einen völlig neuen Weg. Er gestattet unter Vermeidung des Fehlers Gott zu verendlichen, Jesu Gottheit in seinem exemplarischen Menschsein zu erblicken. Jesus ist deswegen der Christus, weil in ihm die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die zu verwirklichen Aufgabe alles Menschseins ist, urbildlich verwirklicht worden ist. Demgegenüber weist die Tillichsche Deutung der Existenz, die auf dem ernstgenommenen Gedanken der ontologischen Differenz zwischen Gott und Welt beruht, nach, daß diese Inkarnationslehre falsch ist, weil sie der Wirklichkeit des Menschen widerspricht.

Die Bedeutung der Deutung der Existenz als totaler Entfremdung für die Tillichsche Inkarnationslehre besteht darin, daß sie mit allem Nachdruck darauf hinweist, daß das Geschehen der Inkarnation nur dann Heilsgeschehen sein kann, wenn in ihm Gott in einer gegenüber der Schöpfung neuen Weise gegenwärtig ist. Inkarnation muß die Vermittlung eines neuen Seins sein.

Ihre Aktualität gewinnt diese Deutung der Existenz als Entfremdung des Seins von seinem Grunde daraus, daß sich ein großer Teil der protestantischen Christologie bis in die neueste Zeit hinein bei näherer Betrachtung als essentialistische Christologie erweist. Es möge gestattet sein, diesem Sachverhalt in Kürze nachzugehen. Ausgangspunkt ist hierbei die Christologie Luthers. Wenn man als typisches Dokument lutherischer Christologie seine Erklärung zum zweiten Artikel im Kleinen Katechismus ansehen darf, wird man sagen müssen, daß Luther das wesentlich in ontologischen Aussagen sich bewegende altkirchliche Symbol durch seine Erklärung personalistisch und soteriologisch modifiziert hat. An die Stelle des altkirchlichen »Ich glaube an Jesus Christus... unsern Herrn« tritt das konkretere und individuellere »Ich glaube, daß Jesus Christus... sei mein Herr«. An die Stelle der altkirchlichen Beziehung von Herrsein Christi und Gericht tritt bei Luther die Beziehung von Herrsein Christi und Erlösung, die dann im weiteren Fortgang der Erklärung als personale Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn gedeutet wird. Melanchthon hatte diese personalistische und soteriologische Modifizierung der altkirchlichen Christologie durch Luther schon 1521 in seinen Loci auf die Formel gebracht: »Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere«, wobei beneficia hier nicht neutrisch als Wohltaten, sondern personalistisch als Christi Heilshandeln verstanden

[1] II, 29.

werden muß. Christus wird also daran als Christus erkannt, daß er der mich erlösende Herr ist.

Aber diese Anschauung mußte in dem Augenblick zu einer gefährlichen und mißverständlichen Ansicht werden, wo sie von der supranaturalistischen Zweinaturenlehre, die für Melanchthon wie für Luther als Selbstverständlichkeit im Hintergrund steht, abgeschnitten wurde. Denn die Zweinaturenlehre stellte sicher, daß die Gemeinschaft zwischen Christus und dem Christen ganz von der göttlichen Gabe, von dem göttlichen Eingreifen in die Geschichte aus gedacht worden war. Die Betonung, daß Christus nur in der Heilsbegegnung als Christus erkannt werden kann, sagt auf der Grundlage der Zweinaturenlehre nicht mehr als dies, daß der Gottmensch, der auch ohne das menschliche Erkennen und Zutun objektiv der Christus ist, erst zum Christus für mich wird, wo ich an ihm teilhabe. Sie hat nicht die ontologische Qualität des Christus, sondern die Art und Weise seiner Aneignung im Blick.

Fällt aber die Zweinaturenlehre, dann ergibt sich ein anderes Bild. Der Satz: »hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere« erhält jetzt die Bedeutung: das Wesen Christi muß an seiner soteriologischen Wirklichkeit abgelesen werden. Deutet man dabei, wie der Essentialismus dies tut, das Wesen der menschlichen Wirklichkeit als Sei nsgemeinschaft mit dem Göttlichen, dann besteht das Sein des Christus darin, daß es verwirklichte menschliche Seinsgemeinschaft mit dem Göttlichen ist, oder, was dasselbe besagt, daß es Verwirklichung des Wesens menschlicher Wirklichkeit ist. Damit aber ist das ontologische Fundament der Christologie das menschliche Selbstverständnis, die Anthropologie geworden. Das kommt nirgends deutlicher zum Ausdruck als in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, die, wie ALBERT SCHWEITZER nachgewiesen hat, dem Jesus als dem Christus jeweils die Züge des Ideals einer Zeit oder eines Autors gegeben hat.

Freilich dürfte es in der Christologie der Gegenwart kaum Theologen geben, die dieser essentialistischen Christologie in ihrer idealistischen Form anhängen. Denn der Idealismus ist in der Theologie unserer Tage suspekt geworden. Aber an seine Stelle ist etwa in der Christologie GOGARTENs oder BULTMANNs ein Antiidealismus getreten, der in seinem innersten Wesen ebenfalls Essentialismus ist, weil auch er die Heilsbedeutung des Christus mit seinem Sein identifiziert. So ist Jesus für BULTMANN der Christus nicht deshalb, weil ihm ein besonderes Sein eignete, das mein Sein würde, wo ich es aufnehme, sondern deswegen, oder besser, sofern ich mich von dem Kerygma von ihm in die Entscheidung rufen lasse, dessen Inhalt darin besteht, daß er sich von Gott hat in die Entscheidung rufen lassen. Jesus ist also der Christus, insofern er die Vor-

ıssetzung des Kerygmas ist, sofern dieses mich je und je in die Ent-
heidung stellt. Damit wird die Bedeutung des Christus zum Kriterium
ines Wesens gemacht. Das aber bedeutet, daß das Christussein Christi
ohängig wird vom menschlichen Selbstverständnis, für das der Christus
edeutung gewinnt. Wird in Christus aber Gott für uns wirklich, dann
lgt aus dieser Bedeutungschristologie, daß der Mensch am göttlichen
ein, wie verborgen und paradox oder offenbar das immer sein mag, Anteil
aben muß, daß die Existenz, sei es auch in ihrem totalen Scheitern, die
rt und Weise der Verwirklichung der Essenz ist. Denn anders könnte
on der Bedeutung Christi für uns aus das göttliche, das erlösende Sein
es Christus nicht entworfen werden.

Aber kehren wir nach diesem Exkurs wieder zur Darstellung Tillichs
ırück. Selbstverständlich geht es Tillich, wenn er BULTMANNs Christo-
gie als essentialistisch kennzeichnet, gar nicht um diese Christologie als
lche. Er will in seiner Kritik an ihr nur exemplarisch deutlich machen,
aß die protestantische Christologie solange dem jeweiligen mensch-
chen Selbstverständnis und damit dem Essentialismus verfällt, wie sie
as Sein des Christus von seiner *Bedeutung* her wesenhaft bestimmt.
ie Tillichsche Kritik am Essentialismus ist also letztlich Kritik an der
rsetzung der ontologischen Grundlegung der Christologie durch den
ersonalismus, da der Personalismus als Ontologieersatz notwendig Er-
atz der Ontologie durch die Anthropologie bedeutet.

Ich bin der Überzeugung, daß die Bedeutung dieser aus dem Gedan-
en, daß Existenz Entfremdung ist, stammenden Erkenntnis, daß der
ntologisch ungeschützte Personalismus notwendig zu einer Form des
ssentialismus führt, für die gegenwärtige theologische Lage erheb-
che Konsequenzen haben muß. Sie zwingt die Christologie, sich über
ıre Begrifflichkeit Rechenschaft zu geben. Sie verspricht, in die Ent-
ıythologisierungsdebatte Klarheit zu bringen. Vor allem aber macht sie
urch die soteriologische Entlastung der Anthropologie den Weg frei für
ine realistische christliche Anthropologie und Ethik. Denn es kann ja
ein Zweifel daran bestehen, daß die nihilistischen Züge der gegenwär-
igen theologischen Anthropologie in dem Essentialismus begründet
ind, der seine Wurzel in der essentialistischen Verknüpfung von In-
arnation und Anthropologie hat.

Wir fassen zusammen. Die Bedeutung der von der ontologischen Diffe-
enz von Gott und Welt geprägten Lehre, daß Existenz Entfremdung
edeutet, besteht darin, daß sie das essentialistische Verständnis der In-
arnation unmöglich macht und damit den Weg für die Tatsache frei-
nacht, daß die Inkarnation ein gegenüber der Schöpfung ursprünglich
ıeues Handeln Gottes bedeuten muß.

3. Die Deutung der Inkarnation als dynamischer Relation zwischen Go und Jesus als dem Christus

In unserer Untersuchung der Tillichschen Inkarnationslehre gelange wir mit diesem Ergebnis zu dem dritten Punkt, der eigentlichen The Tillichs, seiner Deutung der Inkarnation als dynamischer Relation zw schen Gott und Jesus als dem Christus. Die beiden vorangehenden G danken haben deutlich gemacht, was das eigentliche Ziel Tillichs is eine Lehre der Inkarnation, die sich in gleicher Weise vom Supranatura lismus, also von der Verendlichung Gottes, wie vom Essentialismus, als vom Identitätsdenken fernhält.

Tillich sucht dieses Ziel dadurch zu erreichen, daß er den Symbo begriff in den Mittelpunkt seiner Inkarnationslehre stellt. So beginne wir unsere Darstellung der eigentlichen Inkarnationslehre mit seine Deutung des Symbolbegriffes.

Tillich macht das, was er unter Symbol versteht, klar, indem er Sym bol von Zeichen unterscheidet. Ein Zeichen ist nicht notwendig mi dem verbunden, auf das es hindeutet. Es kann ausgewechselt werden An die Stelle eines Eselsohres als Buchzeichen kann ein Blatt Papier, ei Bleistift usw. treten. Ein Symbol dagegen ist abhängig von der Wechsel beziehung zwischen dem, für das es Symbol ist, und dem, was es symboli siert. Für das religiöse Symbol bedeutet dieser Sachverhalt, daß das reli giöse Symbol nur dann wahres Symbol sein kann, wenn es an de Mächtigkeit des Göttlichen partizipiert, auf das es hinweist[1]. Religiös Symbole sind daher nicht einfach auswechselbar. Aber sie können ver alten, ja sterben. Daß Gott der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, sag uns weniger als den Israeliten des Alten Bundes, denn er ist für uns zu erst der Vater Jesu Christi.

Es ist das Kennzeichen des religiösen Symbols, daß es einen begrenzte Ausschnitt der endlichen Erfahrung benutzt, um etwas über Gott aus zusagen. Wenn Gott z. B. allmächtig genannt wird, dann wird die Er fahrung menschlicher Macht als Symbol für Gott benutzt. Dabei wird und das ist das Kennzeichen des religiösen Symbols, dieser Ausschnit endlicher Erfahrung zugleich bejaht und verneint. Er wird verneint; da bedeutet für unser Beispiel: Unsere Erfahrung der Macht wird eben da durch verneint, daß wir Gott *all*mächtig nennen. Er wird bejaht; da bedeutet: Wir sagen etwas Konkretes über Gott aus, was in Analogie z unserer Machterfahrung steht und daher für Gott in symbolischer Weis zutrifft.

Jede konkrete Aussage über Gott ist symbolisch. Denn in jeder kon

---

[1] Vgl. I, 283.

reten Aussage über Gott wird ein begrenzter Ausschnitt endlicher Erahrung benutzt, um etwas über Gott auszusagen. Die ontologische Mögchkeit, daß wir symbolische Aussagen über Gott überhaupt machen önnen, ist darin begründet, daß Gott als das Sein selbst nicht nur die Grenze alles Seienden ist, sondern daß alles Seiende zugleich an ihm artizipiert. Allein die Existenzanalyse hatte gezeigt, daß das endliche eiende ein von seinem Grunde entfremdetes Seiendes ist. Wie ist es anesichts dieses Sachverhaltes möglich, symbolische Aussagen über Gott zu nachen, die doch Gemeinschaft mit ihm bedeuten? Tillich antwortet: Gar nicht! es sei denn, daß Gott sich im Seienden offenbart. Der Mensch nuß »empfangen, um handeln zu können. Neues Sein ist die Vorausetzung für neues Handeln.«[1] Das bedeutet, daß die Geschichte der nenschlichen Existenz begleitet wird von einer Geschichte des Empfanens des Neuen Seins. Gott inkarniert sich in der Geschichte der Menschheit als das Neue Sein und er inkarniert sich als das Neue Sein in Symolen.

Aus dem bisher Dargelegten ist deutlich geworden, worin die Leitung des Symbolbegriffes für Tillich besteht. Er gestattet auf der einen eite die Trennung zwischen Gott und Mensch deutlich herauszustellen. Wenn Gott Herr, König, Richter genannt wird, dann dürfen diese Beeichnungen nicht naiv anthropomorph verstanden werden. Auf der nderen Seite sind diese Begriffe aber auch nicht unverbindliche menschche Phantasien, die im Grunde keinen Sinn haben. Sie sind Realbilder, urch die in Analogie zum menschlichen Sein etwas Konkretes über Gott usgesagt wird und werden darf.

Wir betonten schon eben, daß der Aussagegehalt dieser Realbilder icht der entfremdeten menschlichen Vernunft entstammt. Aus sich eraus vermag die entfremdete Vernunft nichts über Gott zu sagen. Er ntstammt der göttlichen Offenbarung, der Inkarnation Gottes als neues ein in die entfremdete Existenz. Gott ist also der Handelnde, wenn ein ndliches Seiendes zum religiösen Symbol wird. Daß es Gott ist, zeigt ch darin, daß dieses Symbol nur Wahrheit haben kann, »wenn es die orrelation von Offenbarung und Mensch adäquat ausdrückt«[2]. Diese ber zu bestimmen vermag unter der Bedingung der Entfremdung des eienden von seinem Grunde Gott allein.

Es liegt nach dem bisher Ausgeführten auf der Hand, daß Tillich die anze Menschheitsgeschichte von Inkarnationen des Neuen Seins begleiet sieht. Daß er mit dieser Auffassung recht hat, beweisen die reliösen Symbole, die diese Geschichte begleiten. Wie verhält sich nun die

---

[1] II, 89. [2] I, 283.

Inkarnation des Neuen Seins in Jesus als dem Christus zu der Inkarnation des Neuen Seins in diesen Symbolen? Tillich antwortet: sie ist die letztgültige Inkarnation, sie ist ihrer aller Norm, denn sie ist ihrer aller Wirklichkeit. In der Inkarnation des Neuen Seins in dem Symbol Jesus der Christus ist »die Korrelation von endgültiger Offenbarung und Mensch adäquat ausgedrückt«[1].

Tillich begründet diese These folgendermaßen: Die Manifestation des Neuen Seins unter der Bedingung der Existenz bleibt, eben weil sie keine Einheit von göttlichem und endlichem Sein sein kann, an die Strukturen der endlichen Existenz gebunden, die sie erregt. Das bedeutet, daß die Gegenwart des Neuen Seins in einem untermenschlichen Medium immer gebunden bleibt an dessen fehlende Spontaneität und Freiheit. Weil aber nur jenes »Medium«, »das seine eigenen endlichen Bedingungen überwindet, indem es sie und sich selbst mit ihnen opfert«[2], für die Macht des Neuen Seins völlig durchsichtig ist, vermag die Inkarnation des Neuen Seins hier nur bedingt wirksam zu werden. Anders dagegen im Menschen. Er hat die Macht »sich selbst zu verneinen, ohne sich selbst zu verlieren«[3], d. h. als Symbol für die Macht des Neuen Seins so vollkommen transparent zu werden, daß in dem Symbol das Medium nichts, die Macht des Neuen Seins aber alles ist. Die Inkarnation des Neuen Seins in Jesus als dem Christus ist also deshalb letztgültige Inkarnation, weil sie dynamische Relation ist. Und sie ist dynamische Relation, weil Jesus als wirklicher Mensch »seinen Charakter als Christus dadurch (bestätigt), daß er sich als Jesus preisgibt an sich als den Christus«[4]. Man kann den hier dargelegten Sachverhalt auch so ausdrücken: in der Inkarnation des Neuen Seins in der ihr eignenden Weise des Symbols in dem Menschen Jesus, der als endliche Freiheit sich völlig an den Christus, also an das Neue Sein hingibt, wird die Inkarnation des Neuen Seins als eine symbolische zugleich personale Wirklichkeit. So wird in Jesus als dem Christus »die ewige Gott-Mensch-Einheit sichtbar«[5]. Jesus als der Christus ist also der essentielle, der von dem Grunde des Seins unter der Bedingung der Existenz nicht entfremdete Mensch. Das zeigt sich in seiner Einheit mit Gott, in seinem Gehorsam und in seiner Liebe, die in seinem Sein wurzeln, das der Grund seiner Lehren, seiner Taten und seiner Leiden ist. Nicht also wegen seiner Lehren oder Taten ist Jesus der Christus, sondern wegen des Neuen Seins, das sein Sein ist, indem es sich in ihm inkarniert.

Es kann m. E. kein Zweifel sein, daß diese Deutung der Inkarnation als vollkommene Beziehung zwischen Gott als der Macht des Neuen

---

[1] I, 283. [2] I, 161. [3] AaO. [4] II, 134; vgl. I, 161 ff. [5] II, 160.

ins und dem Menschen Jesus weder in den Fehler des Supranaturalis-
us noch in den Fehler des Essentialismus verfällt. Sie wird auf der
nen Seite der vollen Menschheit Jesu gerecht und bringt auf der an-
ren doch zum Ausdruck, daß dieser Mensch Jesus, der der Christus ist,
es ist, weil Gott als das Neue Sein sich in ihm inkarniert. Sie gestattet
daher auch, die Symbole, die als Ausdruck der Erwartung der letzt-
iltigen Inkarnation des Neuen Seins geprägt waren, also die Symbole
hristus, Sohn Gottes, Menschensohn usw. auf diesen Jesus zu übertragen,
ne daß ihr Ausdrucksgehalt, der darin besteht, daß dieser Christus der
ringer eines Neuen Seins ist, durch diese Übertragung auf eine konkrete
erson aufgelöst würde.

Es ist zum Verständnis der Tillichschen Inkarnationslehre erforderlich,
n Blick auf die Erlösungslehre zu wenden, die sich aus diesem Verständ-
s der Inkarnation ergibt. Tillich muß es ablehnen, wie die theologische
radition zwischen Person und Werk Christi zu unterscheiden. Denn
ese Unterscheidung setzt ja voraus, daß Jesus als Christus von gött-
cher Natur ist, daß sein Sein etwas von seinem Werk Verschiedenes
t. Aber das gerade schließt die Tillichsche Inkarnationslehre aus. Tillich
gt selbst, daß das Schema der Unterscheidung von Person und Werk
hristi von ihm ersetzt wird »durch die Lehre vom Neuen Sein in Jesus
s dem Christus in seiner universalen Bedeutung«[1]. Diese Bedeutung
esteht darin, daß in Christus die Macht des Neuen Seins unter der Be-
ngung der Existenz anwesend ist, daß sich die Macht des Neuen Seins
n ihm als mit dem Seienden versöhnt zeigt. Im Sein Christi, das zu-
leich die Macht des Neuen Seins und sein Sein ist, wird die Versöhnung
es Seienden mit seinem Grunde manifest. In Christus wird die Er-
ösung wirklich.

Was bedeutet das für den Menschen? Der Mensch erfährt, so der Ge-
ankengang Tillichs, in der Manifestation des Neuen Seins in Christus,
aß die Erlösung ausschließlich und ganz ein Werk Gottes ist. Er erkennt
eiter, daß kein Widerspruch zwischen Gottes Gerechtigkeit – d. h., daß
xistenz Entfremdung bedeutet – und Gottes Liebe – d. h., daß Gott sich
ls Neues Sein in der Existenz manifestiert – besteht, daß vielmehr
Gottes Gerechtigkeit »die strukturelle Form der Liebe« ist[2]. Gott kann
lso die selbstzerstörerischen Folgen der existentiellen Entfremdung
icht aufheben, da er sonst aufhören würde, Gott zu sein. Daß Gott ver-
ibt, daß er erlöst, bedeutet daher, daß er »an der existentiellen Ent-
remdung und ihren selbstzerstörerischen Folgen« teilnimmt[3]. Diese
eilnahme Gottes am Leiden der Welt wird im Kreuze Christi manifest

[1] II, 178. [2] II, 187. [3] II, 188.

und für den Menschen in der Teilnahme am Kreuze Christi Realität. I Kreuze Christi als dem göttlichen Wunder, als dem Paradox erkennt d »ekstatische«, d. h. die von der Anwesenheit des Neuen Seins überwäl tigte Vernunft, die Anwesenheit Gottes in der existentiellen Entfremdun des geschöpflichen Seins. Sie erkennt damit, daß Gott in Christus d Entfremdung des Menschen von seinem Grunde überwunden hat un damit allem endlichen Sein Erfüllung, d. h. Wiederherstellung und Vol endung verheißt. Das ist die Erlösung.

Eine Frage bleibt freilich noch im Zusammenhang der Ausführunge Tillichs über die Inkarnationslehre zu beantworten: die Frage nach de Faktizität der Inkarnation des Neuen Seins in Jesus als dem Christus Denn unsere Darstellung hat deutlich gemacht, daß für diese Inkar nationslehre schlechthin alles daran hängt, daß Gott sich wirklich als di Macht des Neuen Seins in Jesus als dem Christus inkarniert hat.

Tillichs Antwort auf diese Frage besteht zunächst darin, daß er de Sinn dieser Frage genauer bestimmt. Die Frage nach der Faktizität de Inkarnation darf nicht bedeuten, daß durch historische Urteile fest gestellt werden soll, ob dieser Mann Jesus von Nazareth wirklich de Christus war. Denn solche Urteile sind für den Glauben ohne Bedeutung da es sich bei ihnen um nichtexistentielle Urteile handelt. Die Frage ha also nur Sinn, wenn es ihr darum geht, existentiell sicherzustellen, daß der Glaube an die Inkarnation des Neuen Seins in Jesus als dem Christus ein tragfähiges Fundament hat. Die Antwort, die sich dann aber ergibt lautet: »Der Glaube kann nur sein eigenes Fundament verbürgen nämlich das Erscheinen jener Wirklichkeit, die den Glauben erzeugt hat.«[1] Bürge für die Wirklichkeit des Neuen Seins in Jesus als dem Christus ist also die Wirklichkeit des Neuen Seins selbst, deren der Glaube in der Begegnung mit dem biblischen Zeugnis von ihm teilhaftig wird.

Wir sind damit am Ende der Darstellung der Tillichschen Inkarnationslehre angelangt. Es ist schon vorhin ausgesprochen worden, daß die Fehler des Supranaturalismus und des Essentialismus die ihren nicht sind. Aber es ergeben sich andere Fragen und Einwände, die es jetzt zu entwickeln gilt.

1. Die zentrale These in der Tillichschen Inkarnationslehre lautete daß die Inkarnation des Neuen Seins in Jesus als dem Christus letzt gültige Inkarnation sei, weil in ihr die göttliche Tat der Manifestation des Neuen Seins und die menschliche Reaktion darauf zu völliger Einhei führen. Tillich deutete diese Einheit so, daß Jesus als endliche Freihei sich völlig an den Christus hingebe. Jesus ist also der Christus, weil sei

[1] II, 124.

eben in Antwort auf das Handeln Gottes durch Gehorsam und Liebe bestimmt ist. Betrachtet man aber diesen Gehorsam und diese Liebe näher, nn zeigt sich, daß sie nicht Jesu Eigenes sein können sondern ganz Gottes sind, der als das Neue Sein die Leiden der Endlichkeit auf sich nimmt. amit aber sind die personalen Kategorien Gehorsam und Liebe ontologisch gesprengt.

Daß das wirklich so ist, ergibt sich aus dem in der Anthropologie entwickelten Gedankengang, daß verwirklichte Schöpfung und Fall koinzidieren. Das bedeutet für den Menschen unter der Bedingung der Existenz das non posse non peccare. Muß der Mensch aber unter der Bedingung der Existenz sündigen, dann kann die Wirklichkeit des Nichtsündigens unter der Bedingung der Existenz nur die Wirklichkeit des Neuen Seins, nicht aber zugleich die seiner Freiheit, also seines Gehorsams und seiner Liebe sein. Dann gilt für ihn das non posse peccare. as aber eben bedeutet, daß die personale Wirklichkeit ontologisch gesprengt ist. Das Bild des Christus ist also, um ein Wort Tillichs in dem on Tillich gemeinten Sinn umzukehren, »das Bild eines göttlich-menschlichen Automaten, der keine ernsthafte Versuchung kennt«[1].

Es zeigt sich hier, daß der ontologische Rationalismus Tillichs, der die xistenz als Entfremdung und Entfremdung als Schicksal deutet, dem ersonalen Sein des Christus keinen angemessenen Ausdruck zu verschaffen mag. Wir kommen damit zu dem Ergebnis, daß allein der Begriff des Neuen Seins die von Tillich gemeinte Wirklichkeit angemessen iedergibt und daß der inhaltliche Gehalt dieses Begriffes völlig unanschaulich ist.

2. Zu dem Ergebnis, daß die Wirklichkeit des personalen Seins unzureichend berücksichtigt ist, kommen wir ebenfalls bei der Betrachtung er Erlösungslehre. Die Erlösung schließt ein persönliches Verhältnis zu hristus ausdrücklich aus. Tillich lehnt es ab, den »Mittler« Christus s eine dritte ontologische Realität zwischen Gott und Mensch anzusehen. Christus hat kein eigenes Sein, er besteht in seiner soteriologischen Funktion. Darum kann die Erlösung keine neuen personalen, sondern nur ontologische Sachverhalte schaffen, die sich in personalen Symbolen ausdrücken. Die Folge ist, daß es nicht mehr möglich ist, die ünde des Menschen als personale Entscheidung des Menschen gegen einen ersönlichen Gott zu verstehen, der den Menschen zur Gemeinschaft mit ch geschaffen hatte und ihn in Christus zur Gemeinschaft erneut beuft.

3. Bedenken erheben sich auch gegenüber der Behauptung, daß der

[1] II, 146.

Glaube sein Fundament selbst verbürgen muß. Diese Behauptung ist von Tillich nicht so gemeint, als ob der Glaube selbstschöpferisch wäre. Sie soll vielmehr die Korrelation von biblischer Botschaft und Glaube ontologisch zum Ausdruck bringen. Aber besteht dieses Korrelationsverhältnis wirklich in der rationalen Klarheit, in der Tillich es sieht? Wie sind dann Zeiten der Glaubensschwäche, die unser Glaubensleben bestimmen, wie sind die Kämpfe um die theologische Lehre, wie sind die Spaltungen in der Kirche zu begreifen? Nach Tillich doch gar nicht. Das aber heißt: Der ontologische Rationalismus Tillichs wird nicht nur der Wirklichkeit der Person, er wird auch der Wirklichkeit des Bösen nicht gerecht.

Die letzten Überlegungen haben uns an die Grenzen der Tillichschen Inkarnationslehre geführt. Sie machen deutlich, daß die rationale Erhellung der ontologischen Strukturen des Inkarnationsgeschehens, die diese Inkarnationslehre in hervorragender Weise bietet, nicht das Ganze der Inkarnation zu fassen vermag. Es bleibt ein ontologisch nicht zu bewältigender Rest. Aber wer um dieses Restes willen die Tillichsche Lehre grundsätzlich ablehnen will, darf nicht verkennen, daß ihm in ihr entscheidende kritische Erkenntnisse über das Wesen der Inkarnation vermittelt werden, die keine Inkarnationslehre übersehen darf.

III. Der Ertrag der »Systematischen Theologie« Paul Tillichs

Unsere Einleitung war davon ausgegangen, daß die Inkarnationslehre das Kriterium des Ertrages der ontologischen Theologie Tillichs sei. Daher stellen wir jetzt am Schluß die Frage: Was ist das Ergebnis der ontologischen Theologie Tillichs auf Grund seiner Inkarnationslehre?

M. E. wird man folgendes sagen dürfen:

1. Die Ontologie, die Tillich als Mittel zur Darstellung des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens wählt, zeigt sich in hervorragender Weise geeignet, sowohl die Fehler der supranaturalistischen wie der essentialistischen Theologie aufzudecken. Ihre Kritik an der supranaturalistischen Anwendung des Naturbegriffes auf Gott wird man einfach akzeptieren müssen. Gott als die Macht des Seins darf nicht als höchstes Seiendes gedacht werden. Sicher will das die heutige Theologie, soweit sie an der Zweinaturenchristologie festhält, nicht. Aber ihr fehlen die Mittel, dies Nichtwollen in geeigneter Weise zum Ausdruck zu bringen. Die Tillichsche Ontologie gibt sie ihr.

Ebenso bedeutsam sind die Einwände, die sich von der Tillichschen Ontologie aus gegen die Deutung der Christuswirklichkeit im anthropologischen Sinne ergeben. Die Analyse der Existenz als Entfremdung

acht eindeutig klar, daß das, was die Menschheit braucht, nicht eine ue Deutung ihrer Existenz, sondern ein neues Sein ist.

2. Man wird nicht bestreiten können, daß die Tillichsche Anwendung s Symbolbegriffes als reales Zeichen oder reales Bild auf Christus der ristuswirklichkeit sehr viel besser gerecht wird, als die existentiale terpretation des Mythos, die z. B. BULTMANN versucht. Denn sie gettet es, zum Ausdruck zu bringen, daß in Jesus als dem Christus die acht des Neuen Seins unter der Bedingung der Existenz anwesend ist, ß Gott also in einzigartiger und einmaliger Weise in Christus mit uns ndelt. Das paulinische »Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit n selber« (2. Kor 5, 19) wird in den ontologischen Kategorien Tillichs utlich zum Ausdruck gebracht.

Darum kann Tillich auch, was alle »Bedeutsamkeitschristologie« nicht rmag, von der Erlösung der Welt, der Gesamtschöpfung durch Chris reden. Indem die Macht des Neuen Seins sich in dem Christus inkarert, ist die gesamte Schöpfung versöhnte Schöpfung, die ein Recht darf hat, auf ihre Erlösung zu warten.

3. Die ontologischen Begriffe Tillichs gestatten es auch, sowohl die irklichkeit der Präexistenz wie der Postexistenz des Christus zum Ausuck zu bringen. Das Symbol der Präexistenz ist Ausdruck dafür, aß das Neue Sein – historisch gegenwärtig in dem Ereignis Jesus der ristus – im Ewigen wurzelt«[1]. Das Symbol der Auferstehung bekommt nen doppelten Bezug. Einmal ist es Ausdruck der Restitution der Würde s Christus für seine Jüngergemeinde, zum anderen, zusammen mit den mbolen der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten Gottes, der Beichnung Christi als Herrn der Geschichte, der Wiederkunft Christi dar, daß die Macht des Neuen Seins auf ewig in diesem Jesus, der der Chris ist, anwesend ist und daß die Macht, die in diesem Jesus anwesend ., die transzendente Macht des Neuen Seins ist, die Gott selbst ist. Dait aber wird ausgeschlossen, diese Gedanken und Bilder in ihrem Realitsgehalt dadurch zu entwerten, daß man sie entmythologisiert, d. h. ren Realitätsgehalt in Bedeutung auflöst. Ebenso aber wird durch ihre mbolische Interpretation ihr literarisches, supranaturalistisches Verändnis ausgeschlossen, das zum Inhalt hat, daß ein göttliches Wesen n seinem himmlischen Platz herab- und wieder zu ihm hinaufsteigt.

4. Aus dem Vorgetragenen ergibt sich, daß die ontologische Theologie illichs in vielfacher Weise für die gegenwärtige Theologie von großer edeutung ist. In einer Hinsicht freilich, auch das hat unsere Unter-

[1] II, 172.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL

suchung der Inkarnationslehre gezeigt, erheben sich Probleme: in der Deutung des Glaubensverhältnisses zu Gott und Christus. Gott ist für Tillich die Macht des Seins. Als die Macht des Seins inkarniert er sich in Christus als das Neue Sein, um die Welt mit sich zu versöhnen. Aber was heißt das, daß die Seinsmacht uns mit sich versöhnt? So erscheint mir sowohl die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Jesus als dem Christus wie die des Verhältnisses zwischen Christus und uns unangemessen.

Tillich übersieht die hier auftauchende Problematik nicht. In der Anthropologie z. B. betont er ausdrücklich, daß der Begriff Entfremdung nicht die ganze Wirklichkeit der menschlichen Existenz kennzeichne, daß neben dem Begriff Entfremdung der Begriff Sünde als Kennzeichnung für den Schuldcharakter der Entfremdung stehenbleiben müsse. In der Betonung der subjektiven Seite des Inkarnationsgeschehens, der Hingabe Jesu an die Macht des Neuen Seins werden diese Gedanken wieder aufgenommen. Ferner weist Tillich nachdrücklich darauf hin, daß für die Erlösung unser Ja zum Geschehen der Versöhnung dazugehört. Aber mir scheinen diese Thesen eher auf die hier bestehende Aporie hinzuweisen als daß sie sie lösen. Sehen wir uns die Behauptung, daß Entfremdung zugleich Sünde ist, daraufhin an. Entweder ist die verwirklichte Schöpfung ihrer Konstruktion nach entfremdetes Sein, koinzidieren verwirklichte Schöpfung und Fall. Dann ist die Sünde metaphysisches Schicksal und nicht Schuld, unterliegt also nicht persönlicher Verantwortung. Oder die Sünde ist menschliche Schuld gegen Gott den Herrn, dann aber koinzidieren nicht verwirklichte Schöpfung und Fall, sondern menschliche, d. h. auf Gott bezogene Freiheit und Ungehorsam gegen Gott. Die gleiche Alternative gilt für die Inkarnation. Entweder ist Gott die Macht des Neuen Seins. Als solche manifestiert er sich wo er will und gemäß den Strukturen des endlichen Seienden, in dem er sich manifestiert. Wenn dieses endliche Seiende ein Mensch ist, bedeutet das, daß dieser Mensch ihm wehrlos ausgeliefert ist. Er wird zum Funktionsträger für die Macht des Neuen Seins. Oder Gott ist der persönliche Gott, der den Menschen sich zum Bilde geschaffen hat und in seinem Sohn dem verlorenen Menschen nachgeht. Im zweiten Fall kann man zu Gott und Christus beten, in Christus in Gemeinschaft mit Gott stehen. Im ersten aber kann man sich nur erkennend vor der Macht des Neuen Seins neigen, die den Menschen überwältigt, wo er ihr in Christus begegnet. Die starke Betonung der ontologischen Differenz zwischen Gott und Mensch, die sich aus dem Ganzen der Tillichschen Ontologie ergibt, führt zuletzt meiner Überzeugung nach dazu, daß diese Linie den Sieg behält, obwohl Tillich dies nicht will. Damit aber kann sich der Glaube, der Christus seinen Herrn nennt, nicht einverstanden erklären.

5. Damit zeigt sich, und das ist das abschließende Ergebnis, daß die ontologische Fragestellung, die die Tillichsche Dogmatik bestimmt und ihre Begrifflichkeit prägt, als kritische Fragestellung hohe Bedeutung besitzt. Sie vermag die Theologie vor der Herrschaft der naiven Mythologie wie der Substanzmetaphysik zu bewahren. Sie kann sie weiter bewahren vor einer essentialistischen Verkürzung der Deutung des Christusgeschehens, die zu einer Verkürzung der Wirklichkeit des Heiles in Christus führt.

Auf der anderen Seite sind aber auch ihre Grenzen deutlich geworden. Die Wirklichkeit des erhöhten Herrn in seiner Gemeinde kann mit ihrer Begrifflichkeit nicht angemessen wiedergegeben werden. Es zeigt sich, daß die personalen Begriffe der biblischen Religion die Begriffe der Ontologie, wie Tillich meint, nicht nur fordern, sondern sie immer zugleich auch in Frage stellen. So wird es zur Aufgabe der Theologie, die hier auftauchende Dialektik gerade angesichts der Dogmatik Tillichs neu zu durchdenken.

Der Schritt zurück

Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung Heinrich Otts[1]

von

Eberhard Jüngel

I

Daß das Denken Martin Heideggers der Theologie noch immer zu denken gibt, zeigen zwei Monographien aus dem Jahre 1959, deren Verfasser sich beide als evangelische Theologen verstanden wissen wollen. Helmut Franz hat unter dem Titel »kerygma und kunst«[2] »ein in jeder Hinsicht freies Gespräch mit dem theologischen Denken unserer Zeit«[3] zu führen versucht. Dieses Gespräch vollzieht sich zugleich als eine Interpretation des Denkens Martin Heideggers, der dem Interpreten »als der Einzige erschien, von dem aus die Theologie wieder zu ihrer Sache geführt und von der Philosophie befreit werden könnte«[4]. Der Basler Theologe Heinrich Ott hat unter dem Titel »Denken und Sein« »ein Gespräch« »mit dem Denker Martin Heidegger«[5] zu führen versucht, in der Meinung, daß der Theologie »in der Beschäftigung mit dem ›Denker des Denkens‹ eine Durchleuchtung widerfährt, durch die sie von Fesseln befreit wird und Teile ihrer eigensten Substanz in neuem, klarerem Lichte zu sehen bekommt«[6]. Sowohl Ott als auch Franz interessieren sich in ihren Untersuchungen vornehmlich für das Denken des »späten« Heidegger.

Beide Theologen bemühen sich, so scheint es, um dieselbe Sache. Doch dieselbe Sache findet hier und dort eine eigene, grundverschiedene *Sprache*. Nun zeigt sich gerade nach Heidegger das Wesen einer Sache in der Sprache ihres Wesens[7]. Die gänzliche Verschiedenheit der Sprache,

---

[1] Heinrich Ott, »Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie«, Evangelischer Verlag, Zollikon 1959.

[2] Helmut Franz, »kerygma und kunst«, Minerva-Verlag, Saarbrücken 1959.

[3] Franz, aaO, S. 127.

[4] AaO, S. 7.

[5] Ott, aaO, S. 7.

[6] AaO, S. 11.

[7] So wird die Frage nach dem Wesen der Sprache bei Heidegger unter dem Leitwort »Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens« bedacht; cf. »Das Wesen der Sprache« in: »Unterwegs zur Sprache«, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959, S. 200.

in der Ott und Franz ihre Sache zum Sprechen bringen, muß also nachdenklich machen. Nachdenklich machen muß es den Leser, daß in dem Buch von Franz nicht zufällig »die Sprache Heideggers auch an Stellen durchscheint, wo nicht eigens exakt zitiert wurde«[1], während Ott darauf stolz ist, »die unverkennbare Diktion Heideggers nicht nachgeahmt«[2] zu haben. Es ist nicht zufällig, daß Ott sich für dieses Wagnis sichernd auf einen Satz Heideggers beruft – wie er denn sich durchweg durch Berufung auf die Autorität des »Denkers des Denkens« vor dessen »übereifrigen Adepten«[3] zu schützen bemüht –, während Franz es ausdrücklich ablehnt, zu garantieren, daß sein Verständnis Heideggers »richtig« sei, weil ein »solcher Anspruch... das Wesen des Denkens und Mitdenkens entscheidend verkennen«[4] würde. Während von Ott zwei Wege, der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, *gezeichnet* werden – Ott ist ein Meister des Diagramms –, wird von Franz ein Weg *gegangen*. Kein Wunder, daß Franz mit seiner Heidegger-Interpretation auch den Leser auf den Weg bringt, auf den Weg eines Denkens, das für die Theologie und die Philosophie in zwar verschiedener, aber jeweils entscheidender Weise bestimmend geworden ist. Gegenüber der Unruhe, die Franz im Leser zu erwecken vermag, zeichnet sich die Heidegger-Deutung Otts, obwohl ihn das Denken Heideggers »nun seit mehr als einem Jahrzehnt in Atem hält«[5], durch die Ruhe[6] einer akademischen Vorlesung aus[7].

Ott hat eine Methode, mit der er Heidegger befragt. Er befragt ihn »transzendental« nach »den ›Bedingungen der Möglichkeit‹ des Denkens«[8]. Um dieser transzendentalen Fragestellung willen muß vor dem Buch Otts gewarnt werden. Denn sie stellt das Gelingen des erstrebten Gesprächs zwischen der Theologie und dem Denken Martin Heideggers m.E. von Grund auf in Frage, und zwar von beiden Seiten aus. Bleibt das Denken »hart am Wind der Sache«[9], so wird die *Fragestellung* des Denkens der Sache *angemessen* sein müssen. Ob die Fragestellung Otts dem

---

[1] Franz, aaO, S. 127. [2] Ott, aaO, S. 12.
[3] AaO, S. 12. [4] Franz, aaO, S. 7. [5] Ott, aaO, S. 12.

[6] Von einigen Ausfällen gegen bestimmte »Theologen Bultmannscher Observanz« auf S. 98 f. abgesehen. Hier kritisiert Ott freilich die Kritiker seines Buches über »Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns«, Beiträge zur historischen Theologie 19, hrsg. von Gerhard Ebeling, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1955.

[7] Dem Buch liegen Vorlesungen zugrunde, die im WS 1957/58 und im SS 1958 an der Basler Theologischen Fakultät gehalten wurden.

[8] Ott, aaO, cf. S. 23.

[9] So Heidegger, »Aus der Erfahrung des Denkens«, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954, S. 11; bei Ott zitiert auf S. 12.

Denken Heideggers angemessen ist, werden wir also zu prüfen haben. Da Otts Heidegger-Interpretation zudem zugleich ein Gespräch mit der Theologie sein soll, werden wir auch die theologische Relevanz des Unternehmens Otts zu beachten haben. Wird ihm doch das Denken Heideggers unversehens zu einem Mittel der Kritik an der Theologie seiner Lehrer Karl Barth und Rudolf Bultmann und zu einem Mittel der Polemik gegen die trotz aller Beziehungen zu Rudolf Bultmann, Martin Heidegger und auch Karl Barth eigene, neue Wege gehende hermeneutische Arbeit von Ernst Fuchs.

II

Das Buch Otts ist in acht Paragraphen eingeteilt. In einer ausführlichen Einleitung wird der »Grundzug des Heideggerschen Denkens im Rahmen einer Begegnung von Theologie und Philosophie« aufgezeigt[1]. Diesem grundlegenden Einleitungsparagraphen, mit dem wir uns ausführlicher beschäftigen müssen, folgen drei historische Paragraphen. In ihnen werden die »Ausarbeitung der Seinsfrage« beim frühen Heidegger[2], die »›Kehre‹ in Heideggers Denken«[3] und unter der Überschrift »Die Geschichte des Seins«[4] »das Stadium Heideggerschen Denkens ... nach vollzogener Kehre«[5] zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Nach diesem historischen Teil gibt Ott eine systematische Interpretation der für das Denken Heideggers zentralen Seinsproblematik. Zuerst wird diese Problematik im Hinblick auf den Seinsbegriff erörtert[6], und dann wird die Seinsproblematik in die Horizonte des Denkens[7], der Sprache[8] und der Welt[9] »ausgegliedert«[10]. Dabei weist Ott jeweils auf die theologische Relevanz der aus seiner Heidegger-Interpretation resultierenden Ergebnisse hin. Da das »leitende Interesse an Heidegger ein theologisches ist«[11], verläuft die Interpretation als »theologisch-philosophische Konfrontation«, bei der das Denken Heideggers »zu *Destruktionen* geläufiger theologischer Begriffe und Denkschemata«[12] führt.

Absicht und Aufbau des Ottschen Werkes sind klar. Diese Klarheit ist der Vorzug des Buches. Hinzu kommt, daß es Ott durch eine geschickte Auswahl von Zitaten verstanden hat, an den entscheidenden Stellen seiner Untersuchung Heidegger selbst zu Worte kommen zu lassen. Das

---

[1] § 1, S. 13–40. [2] § 2, S. 41–70. [3] § 3, S. 71–104.
[4] § 4, S. 105–128. [5] AaO, S. 105. [6] § 5, S. 129–157.
[7] § 6, S. 158–175. [8] § 7, S. 176–192. [9] § 8, S. 193–225.
[10] Cf. aaO, S. 36. [11] AaO, S. 26.
[12] AaO, S. 27; innerhalb von Zitaten werden nur die von deren Verfasser gesperrten Worte gesperrt wiedergegeben. Ein (!) innerhalb eines Zitates soll dagegen die mir wesentlichen Worte des Zitates anzeigen.

Buch soll offenbar nicht nur dem Leser, sondern auch dem »Denker des Denkens« selber Freude machen. Kritisch ist die Interpretation nur gegenüber den theologischen Heidegger-Schülern und Theologen »anderer Observanz«. Die Philosophie Heideggers gewinnt dabei eine kritische Funktion gegenüber der Theologie seiner Zeitgenossen. Zu einer theologischen Frage an Heidegger kommt es indessen nicht. Insofern bleibt das Gespräch zwischen Theologie und Philosophie, das Ott führen will, einseitig. Heidegger wird sich über mangelnde Verständnis*bereitschaft* auf seiten des ihn interpretierenden Theologen nicht beklagen können.

Der Leser wird von Ott geschickt mit dem Denk-Weg des Denkers bekanntgemacht und pädagogisch behutsam in das Zentrum seines Denkens eingeführt. Insbesondere dürften dem Neukantianismus verpflichtete Leser durch die Darstellungsweise Otts zur Lektüre Heideggers selbst ermuntert werden. Wenn aber der Leser nach dem Studium des Ottschen Buches zu Heidegger selbst zu greifen sich veranlaßt sieht, so hat die Interpretation ein entscheidendes Ziel erreicht. Insofern ist das Buch Otts in der Tat eine treffliche Einführung in das Denken Heideggers. Denn wer wollte leugnen, daß die Heidegger-Zitate in diesem Buch dessen aufregende Partien sind?

Doch was geschieht in diesem Buch? Die Sprache Otts ist aufschlußreich. Heideggers Frage nach dem Sein, sein denkendes Vernehmen der Sage des Seins wird zum »*Denk-Projekt*«[1] – in demselben Sinne, in dem Ott, wenn er denkt, »projektiert«[2]. Obwohl Ott sieht, daß durch das Denken Heideggers »Begriffe wie Subjekt und Objekt, Substanz und Akzidenz ... nicht mehr, oder doch nicht mehr mit derselben Selbstverständlichkeit, verwendbar«[3] sein dürften, verwendet er unbeschwert ausgerechnet das aristotelisch-thomistische Schema von Form und Materie, um eine formale und materiale Ebene der Begegnung von Theologie und Philosophie zu unterscheiden[4]. Obwohl Ott in Heidegger den Denker erkennt, der den Gedanken der Geschichtlichkeit und die Geschichtlichkeit des Denkens »*radikal gedacht*«[5] hat, wird das Denken nach der Kehre ein »dynamisches«, das vor der Kehre ein in gewissem Sinne »statisches« Denken genannt[6]. Obwohl Ott merkt, daß bei Heidegger sogar die Begriffe »als Ereignis gedacht«[7] werden, bemüht er sich, Heideggers Denken in diagrammatischen Schemata zu veranschaulichen. Obwohl Heidegger nach Ott die Metaphysik überwindet und insbesondere deren Ausgeburt, den abendländischen Subjektivismus, überwunden hat, wird Heidegger aus-

---

[1] AaO, S. 42. [2] AaO, S. 8. [3] AaO, S. 25f.
[4] AaO, S. 15. [5] AaO, S. 22. [6] Cf. aaO, S. 83.
[7] AaO, S. 97.

gerechnet mit einer diesem Subjektivismus entwachsenen transzendentalen Methode befragt, ja diese transzendentale Methode wird dem Denken Heideggers selbst substituiert. Mit welchem Recht?

III

Der Begriff »transzendental« verweist uns als Ausweis eines bestimmten Denkens an die Philosophie Immanuel Kants. Ott verwendet den Begriff allerdings nur »in einer gewissen Anlehnung an Kant«[1]. Während »Kant in seinem tranzendental-kritischen Denken bestimmt und konkret nach den Bedingungen der Möglichkeit unserer Erfahrung« frage, verwendet Ott »den Begriff des ›transzendentalen Fragens‹ in einem *formalisierten und damit weiteren Sinne*«[2]. Transzendental heißt jetzt »jede Rückfrage nach der Bedingung der Möglichkeit irgendeines Denkaktes, den ich selbst vollziehe oder ein anderer – und dies sowohl in systematischer Besinnung, die direkt auf die Sache selbst geht, als auch in historischer Besinnung auf das Denken eines bestimmten Denkers«[3]. Diese transzendentale Frageform erscheint Ott als »sachgemäß im Rahmen einer Interpretation Heideggers«[4]. Ja, die transzendentale Fragestellung wird als »die charakteristische Fragestellung Heideggers«[5] ausgegeben.

Ott kann sich für die Verwendung des Begriffes »transzendental« auf Heidegger berufen. In »Sein und Zeit« vollzog sich »die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein«[6]. Warum Heidegger in seinem frühen Werk die Zeit als den *transzendentalen* Horizont der Frage nach dem Sein expliziert hat, zeigt sein ursprünglich für den geplanten zweiten Teil von »Sein und Zeit« entworfenes Kant-Buch und dessen Wirkung. Der Begriff des Transzendentalen gab Heidegger damals die Möglichkeit, seinen umdenkenden ontologischen Entwurf so zur Sprache zu bringen, daß er mit den »philosophischen« Zeitgenossen überhaupt im Gespräch bleiben konnte. Zudem rang Heideggers Denken – und ringt ja auch heute noch – um eine dem Zu-Denkenden angemessene Sprache. Das Kant-Buch Heideggers zeigte je-

---

[1] AaO, S. 23.

[2] Otts Darstellung der Bedeutung des Begriffes »transzendental« bei Kant (aaO, S. 89) dürfte kaum die Zustimmung Heideggers finden, dessen Kant-Buch (»Kant und das Problem der Metaphysik«, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1951²) auf Ott offensichtlich keinen Eindruck gemacht hat. – Es ist übrigens schwierig zu verstehen, inwiefern Kant »die Erfahrung immanent (!)« analysiere, wenn er nach dem frage, was »von vornherein, d.i. vor (!) aller Erfahrung, schon waltet«.

[3] Ott, aaO, S. 89. [4] Ebd. [5] AaO, S. 132.

[6] »Sein und Zeit«, Neomarius Verlag, Tübingen 1949⁶, S. 41.

doch alsbald, daß er nicht bereit war, sich auf das gängige Verständnis transzendentalen Fragens festlegen zu lassen. Der Begriff des Transzendentalen wurde dem neukantianischen Gebrauch entgegen Kant zurückgegeben[1]. Und die Auslegung der »Kritik der reinen Vernunft« wurde nicht nur zur Kritik an der Auffassung der »Kritik der reinen Vernunft« als Erkenntnistheorie, sondern zugleich zur Vorbereitung einer den transzendental-philosophischen Horizont verlassenden Besinnung auf das Sein. Der Protest, der gegen die Kant-Interpretation Heideggers erhoben wurde – man vergleiche z. B. den Aufsatz von Ernst Cassirer über »Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation«[2] –, ist ein beachtliches historisches Zeugnis dafür.

Die »Kehre« Heideggers macht seinen Schritt zurück hinter das transzendentale Fragen vollends deutlich. Ott hält zwar gerade das transzendentale Fragen nach der Bedingung der Möglichkeit des Denkens für das Charakteristikum des von Heidegger vollzogenen »Schrittes zurück«[3]. Doch hätten Ott gerade die Textbelege für den »Schritt zurück« bei Heidegger vor dem Mißverständnis bewahren müssen, daß Heidegger »das Sein ... transzendental denkt«[4], daß das Sein »*die transzendentale Voraussetzung des Denkens*«[5] sei. Dieses Mißverständnis ist ein fundamentales. Ott meint, »daß das Sein die Voraussetzung dafür ist, daß *überhaupt* gedacht werden kann«[6].

Transzendental nach der Bedingung der Möglichkeit fragen heißt für Ott also nach der Voraussetzung für etwas fragen. Die transzendentale Frage im Sinne Otts »fragt nicht primär: Wie verhält es sich mit einer Sache?, sondern: *Wie kommt es dazu,* daß diese Sache gerade so gedacht wird...?« Das Denken wird nach Ott vom »Denker des Denkens« »auf seine Voraussetzungen befragt«[7]. Nach Voraussetzungen fragen heißt aber nach Setzungen fragen[8]. Wer das Sein als transzendentale Voraussetzung des Denkens versteht, hat es also als eine Setzung verstanden. Wird das Sein als Voraus-Setzung des Denkens verstanden, so ist die ontologische Differenz von Sein und Seiendem, trotz aller gegenteiligen Versicherungen, verkannt. Das Denken bestimmt dann den transzen-

---

[1] Die in »Sein und Zeit« erörterte »Destruktion« kennt nach HEIDEGGER »kein anderes Anliegen..., als im Abbau geläufig und leer gewordener Vorstellungen die ursprünglichen Seinserfahrungen der Metaphysik zurückzugewinnen« (»Zur Seinsfrage«, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1956, S. 36).

[2] In den Kant-Studien, 1931, Bd. XXXVI, Heft 1/2, S. 1–26.

[3] Cf. aaO, S. 44, S. 89 u. ö.

[4] AaO, S. 81.

[5] AaO, S. 132.

[6] Ebd.

[7] AaO, S. 23.

[8] Ist das Sein als Voraussetzung des Denkens thematisch, so steht es zum vornhinein im *θέσις-νόμος*-Bezug. Es bleibt unbedacht, was die Griechen unter »*φύσις*« zur Sprache brachten.

dentalen Bezug von »Denken und Sein«, das Sein wird zu derjenigen Voraus-Setzung des Denkens, die das transzendental fragende Denken *sich* voraus-*setzt*. Der Subjektivismus der Metaphysik wird nicht überwunden, sondern unter der Hülle seines Gegensatzes gekrönt. Denn nach Setzungen fragt die Metaphysik.

Heidegger aber will die Metaphysik überwinden. Er fragt eben nicht nach einer transzendentalen Voraus-Setzung des Denkens. Schon in seiner Kant-Interpretation hieß es, »daß Seiendes von sich aus (!) begegnen, d. h. als Gegenstehendes sich zeigen (!) kann« – das ist die Bedingung der Möglichkeit unseres Erkennens »als endliches ... hinnehmendes Anschauen«[1]. Ott erkennt, daß »bei Heidegger die *konsequente Überwindung des Subjektivismus* (d. h. des Ausgehens von der Voraussetzung eines selbstmächtigen Subjekts) auch für das Problem des Denkens selbst Ereignis«[2] wird. Er folgert offensichtlich: ist nicht das Subjekt die Voraussetzung des Denkens, dann das Sein. Das heißt, daß das Sein zum vornhinein aus dem transzendentalen Bezug zum Horizont verstanden wird. Der Horizont bleibt der Horizont des Denkens. Otts ausgezeichnete Interpretation der bei Heidegger sich vollziehenden »Wendung zum Ding«[3] hätte ihn davor bewahren müssen. Solange Ott den *Text* Heideggers auseinanderlegt, also noch von der Sprache Heideggers bestimmt ist, »stimmt« alles. Denkt er jedoch weiter, so erfolgt *ein Schritt zurück* – in die Metaphysik, aber eben nicht in das *Wesen* der Metaphysik. Ott hält Heidegger bei sich fest. Der Schritt »rückwärts« wird Heidegger erlaubt, der Schritt »vorwärts« dagegen mit der Verbotstafel »Spekulation« verwehrt[4]. Heidegger denkt in der Tat zurück. Denn Herkunft bleibt Zukunft[5]. Der Schritt

---

[1] »Kant und das Problem...«, S. 71. [2] Ott, aaO, S. 100.

[3] Cf. aaO, § 8, Abschnitt B, S. 201–222. Es ist Otts Verdienst, daß er die »Wendung zum Ding« nicht als »Wendung zum Objekt« interpretiert hat. Transzendental – im Sinne Otts – gefragt hätte sie dazu werden müssen. Ott ist da, wo er seinem *Text* folgt, zu einer glücklichen Inkonsequenz gegenüber seiner Methode gezwungen. – Heidegger warnt selbst vor »einer gerade heute wieder allzu lärmend und mit allzu geringem Problemverständnis [ein Lieblingswort Nicolai Hartmanns!] angepriesenen ›Wendung zum Objekt‹« (cf. »Kant und das Problem...«, S. 71; Zusatz von mir).

[4] Cf. Ott, aaO, S. 89: »Nehmen wir die Erfahrung als den Punkt an, von dem aus philosophisch gedacht wird, so können wir sagen: daß sich die transzendentalkritische Frage von diesem Punkt aus ›rückwärts‹, die Spekulation im üblichen Sinne dagegen ›vorwärts‹ bewegt.« Heidegger sagt (»Der Satz vom Grund«, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1957, S. 134): »Was in Kants transzendentaler Methode lebt und auf abgewandelte Weise im Wort ›transzendental‹ schwingt, ermessen wir nur, wenn wir das Wort ›transzendental‹ in einem weiten Bogen rückwärts in das Gewesene und vorwärts in das inzwischen Ankommende denken.«

[5] Cf. Martin Heidegger, »Aus einem Gespräch von der Sprache« in »Unterwegs zur Sprache«, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959, S. 96.

zurück in das Wesen der Metaphysik ist aber der wahre Schritt voraus auf dem Weg des Denkens. Der *fragende* Denker wird im Geheiß dessen, was (ihn) denken heißt, zum *Hörenden.*

Man wird Ott nicht vorwerfen dürfen, daß er dieses alles nicht wisse. Dennoch übersieht er offensichtlich, daß der Hörende nicht mehr transzendental zu fragen vermag. Ott kann sich mit *seiner* transzendentalen Fragestellung nach der Bedingung der Möglichkeit des Denkens trotz der Begriffsähnlichkeit auf Kant kaum, auf Heidegger jedoch bestimmt nicht zu Recht berufen. Es zeigt ein gänzlich anderes Verständnis dessen an, was »Bedingung der Möglichkeit« zu sagen vermag, wenn Heidegger sagt: »Aber das Bedingen ist kein Machen und Bewirken; auch kein Ermöglichen im Sinne des Transzendentalen...«[1]

In »Sein und Zeit« galt es, den »*transzendentalen* Horizont der *Frage* nach dem Sein« zu gewinnen. Mit diesem seinem Ansatz hat sich Heidegger immer wieder auseinander gesetzt. In seiner Schrift »Vom Wesen des Grundes« betont er, daß dieser Ansatz der »*Ermöglichung* der Seins*frage*«[2] galt. Schon damit unterscheidet sich der Gebrauch des Wortes »transzendental« bei Heidegger von seiner Verwendung im Sinne des geläufigen Vorstellens. Im transzendentalen Horizont der Frage nach dem Sein ging es um die »Herausarbeitung der Transzendenz des Daseins«[3]. Der Mensch erschien »als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein *Wesen der Ferne*«[4]. Als Wesen der Ferne kam der denkende Mensch in die Nähe des Nächsten. Das Nächste aber brachte das Denken in die Nachbarschaft des Seins. Das fragende Denken wurde zum hörenden Entsprechen. So heißt es schon in der Freiburger Antrittsvorlesung: »Daß das Sein selber und wie das Sein selbst hier ein Denken angeht, steht nie zuerst und nie allein beim Denken. Daß und wie das Sein selbst ein Denken trifft, bringt dieses auf den Sprung, dadurch es dem Sein selbst entspringt, um so dem Sein als solchem zu entsprechen.«[5]

Das Wesen der Entsprechung ist die leitende und wahrende Mitte im Denken Martin Heideggers. Nur von ihr her wird Heideggers Auseinandersetzung mit dem *Wesen* der transzendentalen Methode, wie sie in

---

[1] MARTIN HEIDEGGER, »Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken« in »Gelassenheit«, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959, S. 56 (im Folgenden zitiert als »Gelassenheit...«).

[2] MARTIN HEIDEGGER, »Vom Wesen des Grundes«, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1955[4], S. 42.

[3] Ebd., S. 42. [4] Ebd., S. 54.

[5] MARTIN HEIDEGGER, »Was ist Metaphysik?«, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1951[6], S. 9.

seinem ganzen Werk geführt wird, verständlich. Inmitten solch einer expliziten Auseinandersetzung mit dem aus dem Geschick des Seins verstandenen Wesen der transzendentalen Methode lesen wir: »Denn von altersher besagt in unserer Geschichte Denken so viel wie: dem Geheiß des Seins entsprechen und aus dieser Entsprechung das Seiende in dessen Sein durchsprechen.«[1] Wo sich aber das Denken auf das Walten der Entsprechung von Sein und Denken einläßt, wo im Hören auf »die Gegend des Wortes« das Denken wartender wird, da »sind wir ... losgelassen aus dem transzendentalen Bezug zum Horizont«[2].

IV

Otts Heidegger-Interpretation will ein Gespräch zwischen Theologie und Philosophie sein. Über Möglichkeit und Notwendigkeit eines solchen Zwiegesprächs gibt Ott in dem Einleitungsparagraphen zu seinem Buch Auskunft. Dieser Abschnitt verdient besondere Aufmerksamkeit; denn die hier vorgetragenen Erwägungen machen den Ort, von dem her Ott als theologischer Gesprächspartner Heideggers das Wort ergreift, deutlich.

Ott warnt »vor falschen Simplifikationen in der Betrachtung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie«. Für eine solche falsche Simplifikation hält er »vor allem eine zu strenge Trennung beider Gebiete«. Denn eine solche »Trennung ist, wenigstens grundsätzlich (!), überhaupt nicht mehr scharf zu ziehen«, »seit das Christliche ins Bewußtsein der abendländischen Menschheit eingegangen«, »seitdem der theologische Gegenstand ein möglicher philosophischer Denk-Inhalt ist[3]«. Was ist »das Christliche«, das da seinen Eingang in das »Bewußtsein der abendländischen Menschheit« gefunden hat? Die Botschaft von Jesus Christus als dem Ende des Gesetzes (Röm 10, 4)? Die kündende Kunde vom Kreuz, die den Juden ein Skandal und den Heiden eine Dummheit ist, den Berufenen aber, Juden und Griechen, Kraft und Weisheit von Gott (1. Kor 1, 18–24)? Aber ist das »extra nos« des verbum externum gewahrt, wenn es in das Bewußtsein der abendländischen Menschheit als »das Christliche« eingeht? Oder versteht Ott als »das Christliche« bestimmte auf dem religionshistorischen Hintergrund der Bibel erwachsene *Vorstellungen*? Daß der Bibel entwachsene Vorstellungen und Begriffe zum philosophischen »Denk-Inhalt« werden können, hat der »Philosophische Glaube« von Karl Jaspers in erschreckender Weise deutlich gemacht[4]. Aber das

---

[1] Martin Heidegger, »Der Satz vom Grund«, S. 147.

[2] »Gelassenheit...«, S. 49 und 51.

[3] Ott, aaO, S. 13.

[4] Karl Jaspers, »Der philosophische Glaube«, Fischer-Bücherei Nr. 249; cf. besonders S. 67–98.

Beispiel dieses »philosophischen Glaubens« zeigt doch gerade die Notwendigkeit einer *grundsätzlichen* Trennung von Theologie und Philosophie an.

Für Ott aber ist der Theologe »nicht wahrhaft bei seiner Sache, wenn er sich der Rechenschaft gegenüber dem Philosophen prinzipiell meint entschlagen zu können«, so daß »es denn zwangsläufig immer wieder zu einer Art Personalunion (!) von Theologie und Philosophie in der Person des Theologen«[1] kommt. Gewiß, wenn der Theologe dem Anspruch eines philosophischen Textes nachdenkt, dann mag man dieses Nachdenken als ein philosophisches kennzeichnen. Aber ist der Nachdenkende in seinem Selbstverständnis deshalb als Philosoph anzusprechen? Und inwiefern ist der Theologe nicht wahrhaft bei seiner Sache, wenn er sich nur seiner Sache, nicht aber der Philosophie gegenüber zur Rechenschaft verpflichtet weiß? Wo ist denn dann Karl Barth? Denn daß gerade *grundsätzlich* jede »Art Personalunion von Theologie und Philosophie in der Person des Theologen« theologisch ausgeschlossen ist, darin dürfte doch wohl Barth mit Luther einig sein[2].

Ott will selbstverständlich nicht die Theologie von der Philosophie in der Weise abhängig wissen, »daß sich die Theologie in Gestalt einer theo-

---

[1] Ott, aaO, S. 14.

[2] Ott beruft sich freilich gerade auf Barth, KD I/1, S. 3f. (bei Ott auf S. 20). Barth behauptet dort die Möglichkeit einer »philosophia christiana« in dem Sinne, daß sie im Verein mit anderen Wissenschaften »im Raume der Kirche arbeitend... das Reden der Kirche von Gott an ihrem Sein als Kirche zu messen« hätte. Damit würde sie die Aufgabe der Theologie »übernehmen und eine besondere Theologie überflüssig (!) machen«. Das aber ist etwas anderes als die Auskunft, daß es »zwangsläufig immer wieder zu einer Art Personalunion von Theologie und Philosophie in der Person des Theologen« komme. – Daß die zwischen Barth und Luther behauptete Einigkeit in diesem Punkt sich in der Theologie beider sehr verschieden darstellt und den Dissens im theologischen Ansatz hier und dort nicht verschleiern darf, ist die historische Bedingung der Möglichkeit einer solchen Behauptung. Die Einigkeit zeigt sich da, wo Luther zwischen ratio und fides in der Folge seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium unterscheidet, während Barth mit dem Ansatz einer analogia fidei die Konstruktion einer analogia entis als Prinzip verwirft. Dabei bleiben bei Luther ratio und fides in ihrer Unterschiedenheit aufeinander bezogen (Gerhard Ebeling redet von einer »Doppelrelation des Widersprechens und Entsprechens«; cf. »Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen« in »Wort und Glaube«, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1960, S. 407–428, vor allem S. 422), während Barth die fides mit Anselm als quaerens intellectum versteht. Den grundsätzlichen *Unterschied* zwischen dem theologischen Ansatz Luthers und dem Barths müßte man nun gerade dort aufweisen, wo die Einigkeit zwischen beiden am stärksten ist. Dann würde die so belastete Diskussion um das Verhältnis von Gesetz und Evangelium vielleicht vor einigen stereotypen Mißverständnissen auf beiden Seiten bewahrt bleiben.

logia naturalis selber einen philosophischen *Unterbau* gibt«[1]. Angesichts des Drohwortes »theologia naturalis« verwandelt sich seine Rede von der zwangsläufigen »Personalunion« auch flugs in die zurückhaltendere Redensart von der unvermeidlichen »Begegnung zwischen Theologie und Philosophie«[2]. Unvermeidlich ist diese Begegnung: »1. weil die Theologie selber zum möglichen philosophischen Denkinhalt geworden ist; 2. weil die Theologie im Verfolgen ihrer eigenen spezifischen Grundlagenforschung genötigt ist, sich auf das Feld philosophischer Fragestellungen zu begeben.«[3] Der erste Satz ist zwar nicht zu bestreiten. Er gibt jedoch für den Theologen keine andere Begründung für eine Begegnung mit dem Philosophen her als die Absicht, den Philosophen – zu bekehren.

Der zweite Satz scheint ein Ergebnis der »produktiven« Bultmann-Kritik[4] zu sein. Bultmann wäre der letzte, der ein Gespräch zwischen Theologie und Philosophie nicht für notwendig erachten würde. Und Bultmann ist durchaus der Meinung, daß die Theologie als Wissenschaft sich philosophischer Begriffe bedienen kann. Schließlich war er es, der die existentiale Interpretation des Daseins durch Heidegger für die Exegese des Neuen Testaments fruchtbar gemacht hat. Aber wollte er damit das Feld theologischer Fragestellungen verlassen? Wurde für ihn die existentiale Interpretation der neutestamentlichen Texte nicht gerade ein *theologisches* Programm? Würde Bultmann mit Ott sagen, daß z.B. das Problem der Existenz der Theologie und Philosophie »gleichermaßen vorgelegt«[5] ist, daß bestimmte Begriffe vom Theologen und Philosophen »gleichermaßen gebraucht werden«[6]? Bei Platon liegt dem gemeinsamen Brauch (*χρῆσις*) der Begriffe in der Tat ein gemeinsames Suchen (*συζητεῖν*) zu Grunde[7]. Aber vollzieht sich das Gespräch zwischen

---

[1] Ott, aaO, S. 15. [2] Ebd. [3] Ebd. [4] Cf. S. 8.

[5] S. 15; cf. S. 16: »Die Theologie steht grundsätzlich vor denselben Problemen wie die Philosophie.«

[6] AaO, S. 15.

[7] Man vergleiche z.B. das zehnte Kapitel des Kratylos. Es geht dort um das dem Organon zukommende (*προσῆκον*) Eidos. Das Zukommende trägt sich dem Menschen zu. Es ist als das sich uns Zu-Tragende das eigentlich Tragende (*εἶδος*). Zu diesem Eidos hat der Mensch nur einen Zugang, indem er es in seinem Zukommend-Sein versteht. Dieses Verstehen geschieht in der *χρῆσις* des Organon. Wer das Seiende braucht, findet im Brauch den Zugang zu dem, was als Eidos wesentlich zuvorkommend, sich ihm zu-trägt. Im durch den Brauch erschlossenen Zugang zum Eidos gelangt der Mensch in den *Stand* des Wissens, der ihn bei der Verfertigung der zu brauchenden Dinge in den Vor-Stand setzt. Wer nichts weiß, hat – wie Hermogenes – nichts zu sagen (*οὐκ ἔχω λέγειν* – cf. c. 7, u.ö.). Aber er wird bei seinem Nicht-Wissen behaftet. Hermogenes muß im Gespräch vom Gespräch gestehen: es ist nicht leicht. Gerade damit aber ist die Notwendigkeit des gemeinsamen Suchens (*συζητεῖν*) erwiesen.

Theologie und Philosophie im Sinne eines solchen *συζητεῖν*? Ist nicht gerade die Weise des Fragens in der Theologie eine ganz andere als in der Philosophie? Und kommt z. B. das Problem der Existenz hier und dort schon *als Problem* nicht in ganz anderer Weise zur Sprache? Ist nicht in den das Neue Testament auszeichnenden Sprachereignissen[1] die jede Theologie bestimmende Problematik in einer die Theologie an eben diese Sprachereignisse bindenden Weise zur Sprache gekommen? Woher kommt es denn, daß – wie Ott sagt – »der *Denk- und Redestil* in Theologie und Philosophie weithin verschieden«[2] ist? Das ist doch keine bloße Äußerlichkeit. Offensichtlich sprechen die Sage des Seins und die Kunde vom Kreuz eine grundsätzlich andere Sprache[3].

Es liegt zwar Ott sehr viel daran, daß »die Theologie auf der Ebene der Philosophie unabhängig bleibt«. Aber wie kann sie das, wenn »von der Theologie aus ... zur Philosophie ... die Grenzen unscharf (!) werden«[4]?

---

[1] Cf. Ernst Fuchs, »Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen« in »Zum Hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation«, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959, S. 281–305.

[2] Ott, aaO, S. 16.

[3] Gänzlich unverständlich bleibt mir Otts in diesem Zusammenhang vorgetragene Behauptung, die Theologie habe »nicht in derselben Weise *Zeit* wie die Philosophie« (aaO, S. 16). Hierin sieht Ott einen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie, der durch den »konfessorischen Charakter« und die »praktisch-kirchliche Aufgabe« der Theologie bedingt sei. Daß Ott die faktische Situation der meisten Theologen theologisch begründen will, bringt ihn in einen tiefen Widerspruch zum Neuen Testament. Besagt Röm 8, 2 (*ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*) nicht gerade dies, daß der Christ *Zeit hat*? Und ist der Theologe davon ausgeschlossen? Ott sagt (aaO, S. 16): »Er (sc. der Dogmatiker) muß es wagen, in Vorläufigkeit doch Antworten zu geben. Daher rührt der wesenhafte *Vorläufigkeitscharakter* der Theologie als einer *theologia viatorum*.« Daher? Besagt das 2. Kor 5, 7 (*διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*)? Eine gründliche Paulus-Exegese würde zeigen, daß die *πίστις* nicht vorläufig urteilt, sondern definitiv. Sie *kann* das, weil ihr Sein ein Haben ist (Röm 5, 1, lies *ἔχομεν*; cf. 1. Kor 2. 16). Der Charakter der Theologie als theologia viatorum zeigt sich gerade an diesem Positivum, angesichts dessen gilt: *ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες* (2. Kor 6, 10).

[4] Ott, aaO, S. 17. Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Philosophie wiederholt sich bei Ott im Gegenüber von Theologie und Historie. Doch inwiefern ist die Theologie in dem Maße eine philosophische Wissenschaft, wie sie ihrem Wesen nach eine historische Wissenschaft ist? Daß die historisch-kritische Methode dem Geschick des abendländischen Denkens entsprungen ist und also der Metaphysik geschichtlich verhaftet bleibt, soll und kann nicht bestritten werden. Dennoch ist insofern zwischen der Praktizierung der historisch-kritischen Methode und der ihr vorausliegenden metaphysischen Entscheidung zu unterscheiden, als die in der *Theologie* praktizierte historisch-kritische Methode die

Daß diese Behauptung indessen im Blick auf die sich hinter Otts Ausführungen verratende eigene Theologie richtig sein wird, wollen wir nicht bezweifeln.

V

Das theologisch-philosophische Gespräch, das der Theologe Ott mit dem »Philosophen« Heidegger zu führen gewillt ist, erschien uns von den bei Ott keinesfalls geklärten »Bedingungen der Möglichkeit« eines solchen Gesprächs her suspekt. Wir wollen nun den Vollzug des Gesprächs, wie Ott es führt, an einem Punkt überprüfen, der sowohl für die Theologie als auch für das Denken Heideggers von entscheidender Bedeutung ist: am Problem der *Analogie*. Wir kommen dabei zugleich ins Gespräch mit Karl Barth.

Ott behauptet, die Frage nach dem Sein, »also Heideggers leitende Fragestellung«, werde »für die Theologie aktuell in der Frage nach der *analogia entis*«[1]. So soll denn in dem »Das Sein« überschriebenen Paragraphen 5 nach der Erörterung »über die Bedeutung der Seinsfrage bei Heidegger« »zu dem eigentlich theologisch relevanten Aspekt dieser Problematik«[2] übergegangen werden. Ott stellt im Gespräch mit Heidegger die »*Frage nach dem Sein Gottes*«[3].

Gegenüber den »schlagwortartigen Äußerungen und oberflächlichen Meinungen« über den atheistischen Charakter des Denkens Heideggers, die alle »im Mißverständnis der Philosophie Heideggers als einer existenzialistischen begründet«[4] sind, weist Ott darauf hin, daß Heideggers Philosophie »den Raum für Gott frei« läßt. »Und dies nicht etwa in der Weise, daß sie Gott im voraus einen bestimmten Platz im Rahmen eines vorgefaßten philosophischen Systems anweist und Ihn damit determiniert«, »sondern sie läßt den Raum schrankenlos, sie läßt den ganzen Horizont für Gott frei«[5].

Dieser »offene[n] Horizont gegenüber der Gottesfrage im Denken Heideggers« veranlaßt Ott weiterzufragen, wie, »wenn man sich die Einsichten Heideggers zu eigen machen wollte, von Gott zu reden« wäre. »Wobei im voraus als die alles tragende Voraussetzung gelten muß, daß Gott ist, und zwar daß Er so ist, wie Er sich durch die Bibel dem Glauben

---

Aufgabe hat, die Phänomene dorthin zu überantworten, wo sie in ihrer Konkretion unverletzt zur Sprache kommen. Damit bewährt sich die Theologie als historische Wissenschaft, indem sie die metaphysische Grundentscheidung, die der historisch-kritischen Methode voraus liegt, überholt. *Als historische Wissenschaft bleibt die Theologie Theologie.*

[1] Ott, aaO, S. 29. [2] AaO, S. 137. [3] AaO, S. 138–152.
[4] AaO, S. 138. [5] AaO, S. 139.

erschließt. An der Tatsache und an der tatsächlichen Fülle der Offenbarung werden keine Abstriche gemacht, und sie wird nicht in vorbereitete Kanäle gelenkt.«[1]

Otts Frage konkretisiert sich in die Frage »nach dem Verhältnis Gottes zum Sein«. Der Problemhorizont der Frage wird an der Polemik Barths gegen die Lehre von der analogia entis als dem »*πρῶτον ψεῦδος* der römisch-katholischen Theologie«[2] abgemessen. Ott weist nun nach, daß Heidegger gegenüber dem metaphysischen Seinsbegriff offenbar gerade diejenige Bewegung vollzieht, »welche Barth mit seiner in der Ablehnung der analogia entis enthaltenen Kritik am Seinsbegriff implizit fordert«[3]. »Im Grunde haut Barth hier in dieselbe Kerbe wie Heidegger.« Gerade deshalb wird nun jedoch »eine Überprüfung der Barthschen Eliminierung des Seinsbegriffs notwendig«[4].

Ich stimme der Ottschen Heidegger-Interpretation hier durchaus zu. Doch wie steht es mit seiner Interpretation des theologischen Analogieansatzes bei Karl Barth? Hat denn Barth mit seiner Polemik gegen die Lehre von der analogia entis den Seinsbegriff aus der Theologie eliminiert? Heißt es nicht bei Barth: »Wir dürfen aber einem Ressentiment gegen den Seinsbegriff als solchen, wie es ... in der protestantischen Theologie der Neuzeit eine Zeitlang eine Rolle spielte... – nicht Folge geben«? Mußte Barth nicht, um »Gottes Sein in der Tat« erörtern zu können, »den Seinsbegriff an dieser Stelle in aller Unbefangenheit aufnehmen«[5]? Hat Barth nicht gerade im Zusammenhang seiner Polemik gegen die analogia entis – »eine Analogie des Seins kommt nicht in Frage«[6] – nun doch von einem »Sein in der Entsprechung«[7] gesprochen? Haben ihm deshalb nicht seine katholischen Freunde vorgehalten, daß er »das Verhältnis Gott–Geschöpf in den klassischen Formulierungen der analogia entis«[8] beschreibe? Eine Überprüfung des Ottschen Verständnisses der Analogielehre Barths erweist sich als unumgänglich[9].

Nach Ott stellt sich für Barth auf Grund zweier Prämissen »die Auf-

---

[1] AaO, S. 140 [2] AaO, S. 140. [3] AaO, S. 144; bei Ott alles gesperrt.
[4] AaO, S. 144. [5] KD II/1, S. 291f.
[6] KD III/2, S. 391. [7] KD III/2, S. 390.

[8] So Hans Urs von Balthasar in dem von Ott (aaO, S. 140) zitierten wirklich »schönen Buch« über »Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie«, Hegner Bücherei im Summa-Verlag, Olten 1951, S. 178. Ähnlich Gottlieb Söhngen in seinem Aufsatz »Wesen und Akt in der scholastischen Lehre von der participatio und analogia entis« im »Studium Generale«, Jahrg. 8, H. 11, S. 650: »Auch für *Barth* gibt es heute keine analogia fidei ohne den ›äußeren Grund‹ einer analogia entis.«

[9] Das kann hier selbstverständlich nur innerhalb der durch die Auseinandersetzung mit Ott gesteckten Grenzen geschehen.

gabe, unter Wahrung der Ehre Gottes am Analogieschema (!) festzuhalten (!) – was er durch den Begriff der analogia fidei zu bewerkstelligen sucht«[1]. Die positive Prämisse besteht in der Notwendigkeit theologischer Erkenntnis. »Unsere Begriffe und Worte, vermittels deren wir von Gott reden, müssen dem, wovon wir reden, irgendwie angepaßt sein und entsprechen.« Andererseits darf der Mensch sich nicht kraft seiner Begriffe zu einer Konstruktion verleiten lassen, »durch welche Gottes Ehre angetastet wird, indem der Mensch sich Gottes bemächtigt, Ihn subsumiert und denkerisch verfügbar macht«[2]. Das ist die negative Prämisse. Sie wendet sich gegen die Behauptung der Gleichheit von Gott und Mensch, während sich die positive Prämisse gegen die Behauptung der Ungleichheit von Gott und Mensch wendet. »Also kommt nur etwas *zwischen* Gleichheit und Ungleichheit in Betracht: eben ›Analogie‹«.[3] Diese Analogie darf jedoch nicht eine solche des Seins sein, sondern höchstens eine analogia fidei, das ist »eine im Akt des Glaubens je jetzt von Gott gewirkte Gleichförmigkeit und Entsprechung, kraft deren der Mensch Gott erkennt«[4].

Gegen die von Ott so verstandene Analogielehre Barths erhebt Ott seine Einwände, die ihm das Denken Heideggers an die Hand zu geben scheint. Heideggers Seinsverständnis, so vernahmen wir eben schon, mache die Polemik Barths gegen den Seinsbegriff überflüssig. »Dem Heideggerschen Seinsverständnis gegenüber, welches in Überwindung des metaphysischen erwächst, kann dagegen Barths Einwand nicht mehr zum Zuge kommen. Hier mag nun der Theologe ohne Bedenken Heidegger folgen, wenn er von Gott schlicht sagt: daß Er ist...«[5] Nun, bei allem Respekt vor dem Denken Heideggers, Barth braucht ihm nicht erst zu folgen, um schlicht sagen zu können, daß Gott ist. Daß Barth den Seinsbegriff selbst bereits im nicht-metaphysischen Sinne braucht, scheint Otts Aufmerksamkeit entgangen zu sein. Gerade nach Barth erlaubt und gebietet es uns die Offenbarung, uns »zu besinnen auf das, was wir sagen, wenn wir dieses Schlichteste und Umfassendste sagen: *Gott ist*«[6]. Bei Barth lesen wir doch: »Wir dürfen und müssen nach Gottes *Sein* fragen.«[7] Und dieses Sein Gottes wird durchaus nicht »statisch« verstanden – ebensowenig wie übrigens »dynamisch«[8] –, wenn Barth sagt, daß Gott

---

[1] Ott, aaO, S. 141. [2] Ebd. [3] Ebd. [4] Ott, aaO, S. 140.
[5] Ott, aaO, S. 144. [6] Barth, KD II/1, S. 290.
[7] Barth, KD II/1, S. 291.
[8] Ott stellt zur Unterscheidung von analogia entis und analogia fidei gegenüber: »Entsprechung im statischen Sinne der Analogie als einer Übereinstimmung« und »das Entsprechen gegenüber einem Anspruch, also im ›dynamischen‹ Sinne des freien Stattgebens« (aaO, S. 145). Versteht man jedoch den Gegensatz von analogia

»nicht *nur* in seinen Werken« der ist, der er ist. Denn er ist »auch in sich selber kein Anderer als eben der, der er in seinen Werken ist«[1].

Daß Barth den Seinsbegriff – sehr analog zum späten Heidegger – in einem nicht metaphysischen Sinne braucht, läßt sich m.E. gerade an seiner Analogielehre zeigen. Es bedarf dazu eines tiefer ansetzenden Denkens als es die – durch Barths Begrifflichkeit freilich nahegelegten – Erörterungen über Gleichheit und Ungleichheit in der Entsprechung verraten[2].

In seiner Lehre von der Schöpfung sagt Barth, daß die »Erkenntnis geschöpflicher Existenz ... ganz und ausschließlich auf Gottes Selbstkundgebung und Offenbarung« beruhe. »Sie ist ganz und ausschließlich Echo und Antwort des Geschöpfs auf das, was ihm durch seinen Schöpfer gesagt wird.«[3] Unter dem Vorzeichen dieses »gesagt« beschreibt Barth in klassischer Weise eine Erkenntnis per analogiam: »Das Geschöpf *ist*. Wir sagen das daraufhin, daß *Gott* ist und daß uns eben durch Gott gesagt ist, daß er und auch es ist.«[4]

Das Sein des Menschen wird hier im Raum der Sprachlichkeit thematisch. Dabei hat das »durch Gott gesagt« keineswegs nur den Charakter eines »Erkenntnisgrundes« im Gegensatz zu einem noch fehlenden »Seinsgrund«. Vielmehr sagt der Gott, der »in der Schöpfung sein inneres Wesen nach außen betätigt, ... nicht nur zu sich selbst, sondern auch zu einem Anderen Ja«[5]. Die Schöpfung hat »als nach außen gewendetes Werk Gottes Anteil an dem ... Ja, in welchem er durch sich selbst Gott

---

entis und analogia fidei als einen Gegensatz von »statisch« und »dynamisch« – eine dem Denken Heideggers übrigens völlig unangemessene, der Metaphysik verhaftete Alternative –, so wird man schon dem Analogiebegriff Erich Przywaras nicht gerecht. Ebensowenig erreicht man die Tiefe der analogia entis-Problematik bei Przywara, wenn man meint, daß das Sein dort verstanden werde als »eine statische Instanz, unter der alles Seiende durch das subjektivistische Denken zum Stehen (!) gebracht und verfügbar gemacht« werde (Ott, S. 144). Der Unterschied zwischen analogia entis und analogia fidei wird durch solche Auskünfte bagatellisiert. Ich bin in der Tat der Meinung, daß sich dieser Unterschied aufzeigen läßt. Aber zuvor muß der katholische Gesprächspartner erst einmal verstanden worden sein. Für Przywara cf. vor allem sein Buch »Analogia entis. Metaphysik. I Prinzip«, Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München 1932, wo auf S. 152 z.B. die analogia entis als unumgrenzbares »Offensein der Werde-Bewegtheit« verstanden wird.

[1] Barth, KD II/1, S. 291.

[2] Das gilt entsprechend für diejenige Bestimmung der Analogie, die der Analogie ihren Ort in der Mitte von »Univocität« und »Aequivocität« anweist. Diese Bestimmung der Analogie ist abkünftig. Sie wird, obwohl sie bei Barth selbst vorkommt, den Zugang zu dem von Barth intendierten Phänomen nur versperren.

[3] KD III/1, S. 400.

[4] KD III/1, S. 401.

[5] KD III/1, S. 378f.

ist«[1]. Durch sein Ja ist Gott Gott. Dem Ja Gottes zu sich selbst entspricht sein Ja zum Geschöpf. Durch dieses Ja *ist* der Mensch Mensch. Diesem Ja Gottes also *entspricht* der Mensch in seinem Sein, das so »ein Sein in der Entsprechung zu seiner Bestimmung zu Gottes Bundesgenossen« und das heißt »ein Sein in der *Entsprechung zu Gott selber* ist«[2]. Das Sein des Menschen gründet also im Ja Gottes, sofern das Ja allererst dergleichen wie ein »es ist« gewährt. Im Verhältnis von Gründen und Gewähren waltet die Entsprechung, die auf Jesus Christus als dem Ja Gottes zu sich selbst und als dem Ja Gottes zum Menschen in einer Person verweist. Denn »Jesus Christus ist ... selbst Gottes Gnadenwahl und darum Gottes Wort, Beschluß und Anfang«. Dieses Wort »kam nicht erst hinzu«; es ist vielmehr das »allem Werden und aller Zeit vorangehende Wort«[3]. In diesem Sinn darf man Joh 1, 1 durchaus übersetzen: »Im Anfang war das Ja.«[4] Da Gott dieses sein Ja zu sich selbst und zu

---

[1] KD III/1, S. 378. Der Anteil am Ja Gottes zu sich selbst darf nicht im Sinne einer participatio entis mißverstanden werden. Die Teilhabe am verbum externum ist von der platonischen *μέθεξις* toto coelo verschieden. Sie ist von BARTH im Sinne derjenigen »Qualifizierung gemeint, die dem Geschöpf durch die Gnade der Offenbarung Gottes widerfährt« (KD II/1, S. 269). In einem ähnlichen, sich ebenfalls von der participatio entis unterscheidenden Sinn hat den Begriff neuerdings GERHARD EBELING gebraucht, wenn er das Wesen des Glaubens als »Partizipieren am Wesen Gottes« bestimmt; siehe: »Jesus und Glaube«, ZThK 55 (1958), S. 106; jetzt in dem Aufsatzband »Wort und Glaube«, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, S. 249f. Das Wort nämlich »ermöglicht Partizipation«: cf. in: »Das Wesen des christlichen Glaubens«, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959, S. 248.

[2] KD III/2, S. 390. Es weist die Analogieproblematik bei BARTH also in die für die Schöpfungslehre grundlegende Bestimmung des Verhältnisses vom Bund als innerem Grund der Schöpfung und der Schöpfung als äußerem Grund des Bundes. Schon diese Verhältnisbestimmung zeigt, daß für BARTH das *Sein* durch *Geschichtlichkeit* konstituiert ist. Die Analogieproblematik weist von hier zurück in die Erwählungslehre.

[3] KD II/2, S. 102.

[4] ERNST FUCHS, »Hermeneutik, Ergänzungsheft mit Registern«, R.Müllerschön Verlag, Bad Cannstatt 1958², S. 13. Cf. aber auch von ERNST FUCHS; »Was ist ein Sprachereignis? Ein Brief«, in »Zur Frage nach dem historischen Jesus« (Gesammelte Aufsätze II), J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, S. 428: »Die Sprache ist nicht die Abbreviatur des Denkens, sondern das Denken ist Abbreviatur der Sprache. Sprache ist Gabe. Sie eignet zu und an, indem sie ereignet. ...So spricht Gott sein Ja nicht als zu Fremden, sondern als zu seinem Eigentum, in welchem er sich selbst als zu uns gehörend gewährt. Das ist nichts Zusätzliches..., sondern das Ereignis, in welchem Gott selbst sich als Liebe ereignet und so Liebe gewährt. Deshalb, also weil sich das Ja bei Gott *und* den Menschen so und damit eigentlich verstehen läßt, halte ich das Ja für das Wort aller Wörter und das johanneische Ego eimi für dasjenige Sprachereignis, in welchem sich Gott als Wort, als Ja, ganz einfach aussprach. Der Glaube kann dem nur *entsprechen* wollen, indem er seinerseits festhält, was er da gehört hat, und sich hier und jetzt zu dem Ja Gottes in dem Gekreuzigten bekennt.«

dem Menschen nicht verschwiegen, sondern *gesagt* hat, kann der Mensch – nicht von sich aus, sondern eben auf Grund des sich ihm zusprechenden Ja Gottes – nun *auch* in seiner *Erkenntnis*[1] dem Ja Gottes entsprechen. Denn indem Gott »uns jenes erste Ja bekannt macht, legt er uns auch dieses zweite ins Herz und auf die Lippen«[2] und diesem bekennenden Ja folgt die Theologie als Wissenschaft. So kommt es zur analogia fidei als der »Entsprechung des Erkannten im Erkennen, des Gegenstandes im Denken, des Wortes Gottes im gedachten und gesprochenen Menschenwort«[3]. Barths Lehre von der analogia fidei seu relationis[4] impliziert also den Ansatz zum Verständnis der Theologie als Sprachgeschehen.

Ott aber hat Heidegger gelesen und belehrt seinen Lehrer: »Die Ermöglichung des Denkens ist nicht die Analogie, sondern das Sein als Entbergung. Das Postulat der Analogie entspringt aus einem metaphysisch-subjektivistischen Denk-Ansatz, aus der metaphysischen Vergessenheit des Wesens des Seins als Entbergung...«[1] Und Ott zieht die Konsequenz: »So sind die beiden Prämissen der Barthschen Argumentation wankend

[1] Es mag noch einmal darauf hingewiesen werden, daß für BARTH das Denken dem Sein nachdenkt. Ein Blick in sein Anselm-Buch (»Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes«, Evangelischer Verlag, Zollikon 1958²) macht das deutlich. Auf S. 48 heißt es: »Die ontische Necessität geht der noetischen voran«; und: »Die ontische Rationalität geht der noetischen voraus.« Ich warne jedoch vor einem metaphysischen Mißverständnis dieser – der Interpretation Anselms geltenden, aber BARTHS eigene Prinzipien grundlegenden – Sätze. Cf. auch S. 26: »*Intelligere* kommt zustande durch *Nach*denken des vorgesagten und vorbejahten *Credo*.« [2] KD III/1, S. 418. [3] KD I/1, S. 257.

[4] Daß BARTH von der analogia fidei als von einer analogia relationis spricht, verdient Beachtung. Damit ist trotz des echt scholastischen Sprachgebrauchs keine Spezialform der analogia entis gemeint. Vielmehr will BARTH durch den Begriff der Relation das in der Bejahung sich ereignende Gegeneinander-Über ausweisen. So entspricht dem sich in der Bejahung Gottes des Sohnes durch Gott den Vater ereignenden Gegeneinander-Über das sich in der Bejahung des Geschöpfes durch den Schöpfer ereignende Gegeneinander-Über. Die Ausweisung der analogia fidei als analogia relationis soll das Ereignis des Gegeneinander-Über (aber nicht Akt gegen Sein!) gegenüber einer metaphysischen Analogie zweier Seiender zur Sprache bringen. Die relatio darf also nicht vom aristotelischen *πρός τι* her verstanden werden. BARTH wendet sich gegen die analogia entis, weil er durch den die Zwiefalt von Sein und Seiendem nicht bedenkenden metaphysischen Seinsbegriff das Sein Gottes in ein summum ens verkehrt werden sieht. Gottes Sein für sich im Sinne des sich ereignenden Gegeneinander-Über – das ist etwas anderes als ein Zuhöchst-Seiendes. BARTH kämpft gegen eine als *ἀναλογία τοῦ ὄντος* verstandene analogia entis. Vielleicht vermag der Begriff der *ἀναλογία τοῦ εἶναι* (im Sinne des nicht metaphysisch verstandenen Wortes »Sein«) deutlich zu machen, inwiefern BARTH, obwohl eine »Analogie des Seins... nicht in Frage« (KD III/2, S. 391) kommt, dennoch sagen kann, daß »Sein in der Begegnung ein Sein in der Entsprechung« (ebd. S. 390) ist. – Die Anthropologie KD III/2 ist der für das Verständnis der analogia relationis aufschlußreichste Band.

geworden, und damit dürfte die von Barth vom Zaun gebrochene Analogiedebatte als solche hinfällig geworden sein.«[2] »Somit dürfte gerade in der Theologie der Analogiebegriff sehr wohl entbehrlich sein.«[3]

Die Kurzschlüssigkeit dieses Verfahrens erschreckt. Sie erschreckt um so mehr, als sich ja gerade in ihr die Art und Weise verrät, in der Ott das Gespräch zwischen dem »Weg Martin Heideggers und dem Weg der Theologie« führt[4]. Ott hat offensichtlich überhaupt nicht gemerkt, daß mit dem Analogie-Ansatz Barths dessen ganze Dogmatik, der Ott doch selbst so sehr verpflichtet ist, steht und fällt. Er hat nicht gemerkt, daß Barth eben nicht »am Analogieschema festzuhalten«[5] sich gezwungen sah, sondern vielmehr dem Analogie*schema* entgegen seine Lehre von der Entsprechung des Glaubens entworfen hat. Ott wollte sich eben nicht »ins Gestrüpp der theologischen Analogie-Verhandlung hineinbegeben«[6]. Sonst hätte er nicht übersehen können, daß sich gerade hier eine verborgene Verwandtschaft zwischen der Theologie Karl Barths und dem Denken Martin Heideggers[7] enthüllt[8].

Daß Ott Barths Analogielehre so gründlich mißverstanden hat, verschuldet seine Methode der transzendentalen Rückfrage. Daß auch Barth zu ringen hat, um der Herrschaft der Metaphysik in der Theologie zu wehren, bleibt dem Leser der Kirchlichen Dogmatik nicht verborgen. Aber gerade deshalb wird man mit einer transzendentalen Fragestellung dem Gefälle dieser Dogmatik nicht gerecht. Ebensowenig wie dem Denk-Weg Martin Heideggers.

Die Bedeutung der Heidegger-Interpretation Otts liegt in ihrem Vermögen, den Leser zu den Texten Heideggers hinzuführen. Diese *Texte* waren stärker als Otts *Methode*. Sie führten uns so vor das *Wesen* des Textes.

---

[1] Ott, aaO, S. 145. [2] Ott, aaO, S. 146. [3] Ott, aaO, S. 145.

[4] Ebenso wie Barth dürften auch andere von Ott zu diesem Gespräch bemühte Theologen durch Ott recht gewaltsam ihren Platz angewiesen bekommen haben.

[5] Ott, aaO, S. 141. [6] Ebd.

[7] Das gilt trotz der Ironie, mit der Barth Heideggers Satz »Die Sprache ist das Haus des Seins« (»Über den Humanismus«, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1949, S. 5) mißversteht (KD IV/3, 1. Hälfte, S. 544; cf. auch die wenig Verständnisbereitschaft verratende Auseinandersetzung mit Heidegger in KD III/3, S. 384 ff.).

[8] Das ließe sich an vielen Heidegger-Texten aufweisen. – Es darf hier ausgesprochen werden, daß es die im ständigen Gespräch auch und gerade mit Martin Heidegger durchgeführten hermeneutischen Studien von Ernst Fuchs gewesen sind, die mir zum Verständnis der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths wesentlich geholfen haben. Ott, der Fuchs als Repräsentant der Schule Bultmanns zitiert (aaO, S. 172) und ihm – sehr zu Unrecht – vorwirft, er lasse den Theologen als Denkenden »ungeschichtlich, geschick-los« (S. 173) existieren, hat den gegenüber Bultmann eigenen theologischen Ansatz der Fuchsschen Hermeneutik überhaupt nicht in den Blick bekommen.

Hauptprobleme der protestantischen Theologie in der Gegenwart

Anfragen an die Theologie[1]

von

Gerhard Ebeling

I

Ihre Einladung erfreute mich als Zeichen freundlicher Nachbarschaft zwischen Basel und Zürich. Dafür danke ich Ihnen. Dagegen bereitete mir die Zumutung Not, während einer knappen Stunde über »Hauptprobleme der protestantischen Theologie in der Gegenwart« sprechen zu sollen. Die Themastellung klingt nach Reader's Digest und Theological Abstracts, wandelte sich mir aber, als ich ihr nachzudenken begann, in eine vielleicht so gar nicht beabsichtigte Herausforderung zu elementarer theologischer Rechenschaft. Dem konnte ich mich nicht entziehen.

Das Verlangen nach Information über das, was in den verschiedenen theologischen Disziplinen und Lagern vorgeht, verdient Respekt. Und der Wunsch kompendiarischer Behandlung ist allzu begreiflich angesichts dessen, was alles in der Theologie – und nun gar im Pfarramt! – läuft. So könnte es nicht ganz sinnlos sein, auf diese nächstliegende Weise dem Thema gerecht werden zu wollen, falls man die dazu erforderliche umfassende Übersicht und zugleich die Fähigkeit zu äußerster Vereinfachung besitzt. Doch auch die geschickteste Bestandsaufnahme würde zu einer problemlosen Aneinanderreihung von Problemen, wenn nicht weiter gefragt würde: Warum werden gerade jetzt diese oder jene Forschungen betrieben? Was macht diese oder jene Themen so akut? Wie ist der Zusammenhang nicht nur unter den verschiedenen gegenwärtigen systematisch-theologischen Fragestellungen und Denkrichtungen, sondern auch zwischen diesen und dem meist zufällig erscheinenden Gewirr historischer Detailarbeit? Aber nicht genug der Schwierigkeiten solcher Analyse der neueren theologischen Situation! Die bloße Statistik verrät noch nicht, welches die Hauptprobleme sind. Diese herauszufinden ist

---

[1] Vortrag in der Basler Predigergesellschaft am 14. 11. 1960.

Sache des Urteilens und Wertens, der eigenen theologischen Stellungnahme. Was heute im Mittelpunkt der Diskussion steht, brauchen nicht schon die wirklichen Hauptprobleme zu sein. Es könnte ja strittig sein, was als Hauptprobleme anzusehen wäre. Das Hauptproblem der protestantischen Theologie in der Gegenwart könnte gar darin bestehen, daß man sich nicht einmal über die Fixierung der Hauptprobleme einig wäre. Und selbst das darf nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, daß die allerbrennendsten Probleme überhaupt der protestantischen Theologie heute klar bewußt und mit aller Schärfe gegenwärtig sind.

Das Thema in so radikaler Hinterfragung der gegenwärtigen Theologie anzugehen, wäre, wie es scheint, nur dann angebracht und interessant, wenn man sensationelle Eröffnungen zu machen hätte, gewürzt mit kräftiger Polemik. Beides dürfen Sie nicht von mir erwarten. Ich werde über die Hervorhebung einiger elementarer Gesichtspunkte nicht hinauskommen, die Ihnen als Trivialitäten erscheinen mögen. Und da ich den verschiedensten theologischen Zeitgenossen Dank schulde und da überdies jede Frontbildung unter irgendwelchen Namen oder Schlagwörtern Quelle der Unsachlichkeit ist, werde ich, zumal bei der gebotenen Kürze, auf jede Auseinandersetzung verzichten und mich nur der Grundfrage theologischer Selbstkritik stellen als Einladung zum Mitvollzug solcher Besinnung, nämlich: *Wonach ist der Theologe heute in entscheidender Weise gefragt, d.h. so, daß dabei die Verantwortbarkeit der Theologie selbst zur Entscheidung steht?* Solche Konzentration auf *das* Hauptproblem halte ich für die noch am ehesten fruchtbare Behandlung des mir aufgegebenen Themas. Gerade durch die Reduktion in den Singular könnte der Weg frei werden zu klarerer Erkenntnis und Würdigung verschiedener Hauptprobleme. Denn Theologie verträgt nicht Uniformität.

Der erste, nicht unwichtige Schritt zu solcher Besinnung ist eine vorbereitende Überlegung: Was ist überhaupt von Problemen in der Theologie zu halten? *Πρόβλημα*, der »Vorwurf« im Sinne des Aufgeworfenen, der Herausforderung zu einer Antwort, der Nötigung zur Bewältigung einer Schwierigkeit, hat stets diesen Doppelaspekt des Not bereitenden Widerstandes und des einladenden Anrufs, dagegen das Notwendige vorzubringen. Es ist klar: Theologie kann nicht sein ohne Probleme. Wer keine Probleme erkennt oder Problemen ausweicht, ist ein schlechter Theologe. Problemarme Theologie ist sterile Theologie. Anderseits leuchtet ebenfalls ein: Theologie kann nicht sein als reines Problematisieren. Denn sie wäre nicht Theologie ohne Gewißheit. Die Grundform ihres Sagens ist dogmatisch im Sinne von assertorisch: So ist es! Stehen wir damit vor einem Widerspruch? Keineswegs. Gerade die angedeutete Polarität macht das Wesen der Theologie aus. Das fügt sich durchaus zu der

dem Problem eigenen Struktur: Das Notbereitende ruft dem Notwendigen, die Fraglichkeit dem Fraglosen. Nur so kann überhaupt die der Theologie eigene Gewißheit zur Geltung kommen: daß das Notwendige auf das Notbereitende hin, das Fraglose auf die Fraglichkeit hin vorgebracht wird.

Doch hüte man sich vor Verharmlosung der damit in die Theologie hineingenommenen Spannung. Es genügt nicht etwa zu sagen: Freilich hat die Theologie mit Problemen zu tun, aber die Theologie weiß um die Lösung aller Probleme. Dagegen wäre manches zu sagen: Die Theologie weiß auch um unlösbare Probleme, um Aporien. Und sie löst schon darum nicht alle Probleme, weil nicht alle Probleme die Theologie angehen. Gewiß gibt es auch in der Theologie lösbare Probleme aller Schwierigkeitsgrade, wie in den übrigen Wissenschaften. Der entscheidende Einwand ist jedoch: Es gibt Probleme – und das sind gerade die eigentlichen theologischen Probleme –, denen gegenüber es gar nicht angemessen ist, von »Lösungen« zu reden. Nicht weil sie im üblichen Sinne unlösbar wären. Eher schon deshalb, weil sie ein für alle Mal gelöst sind, die Lösung also nicht erst zu erfinden, sondern hinzunehmen wäre. Strenggenommen aber darum, weil sie nicht durch eine Lösung zu erledigen sind, sondern als bleibende Aufgabe (und nur so!) wahrzunehmen sind: als das, was der Glaube zu verstehen, zu denken und zu sagen gibt und was darum zur Sprache zu bringen der Theologie unentwegt aufgegeben bleibt. Es genügt darum auch nicht etwa, Probleme der Theologie zwar in mehr oder weniger peripheren Bereichen zuzugestehen, doch nicht in bezug auf den wesentlichen Kern. Natürlich gilt in gewisser Hinsicht auch *solche* Unterscheidung, die die Klarheit im Entscheidenden freihält von der Einmengung falsch eingeschätzter zweitrangiger Fragen. Doch wäre es mit der Theologie schlecht bestellt, wenn ihre Hauptprobleme sich nicht auf das Wesentliche der Theologie bezögen. Dann wird aber gerade das, was ihre Gewißheit ausmacht, ihre entscheidenden Probleme bestimmen.

So könnten wir – aufs einfachste, aber nicht simplifizierend – sagen: Das *eine* Grundproblem der Theologie ist, wie das Evangelium als Evangelium zur Sprache kommt. Denn im Unterschied zur Verkündigung selbst ist das kritisch-reflektierende Verantworten des Wortgeschehens das Geschäft der Theologie. Inwiefern ist das aber ein *Problem*? Weil das Evangelium im Streit ist. Nicht aus Zufall, und bloß gelegentlich; sondern es will im Streit sein, weil es sonst nicht Evangelium sein könnte. Der Streit ist ein Streit des Verstehens. Denn auch von dem, der sich wissentlich dem Evangelium versagt, gilt, daß er letztlich nicht versteht. Die Theologie aber führt diesen Streit um die Verständlichkeit des Evange-

liums als Streit um die Sache selbst. Darum ist auch für den Theologen die Sache selbst immer wieder von der Fraglichkeit bedroht. Denn es steht ständig sein eigenes Verstehen in Frage. Der Streit der Theologie ist trotz Vielfalt der Fronten nach außen und innen derselbe und ein einziger. Und was ist es, was das Verstehen des Evangeliums bedroht und den Streit nötig macht? Letztlich nichts anderes, als worauf die Notwendigkeit des Evangeliums selbst gerichtet ist, so daß auch der Streit um die Verständlichkeit des Evangeliums keine zusätzliche Aufgabe, sondern der Streit um das ist, was das Evangelium von sich aus zum Verstehen bringt, oder was daselbe besagt: Streit um den, der im Evangelium zu Worte kommt. Die Theologie führt somit den Streit um Gott selbst, herausgefordert durch den Widerspruch des Menschen, doch so, daß dieser Streit um Gott der Streit um den Menschen selbst ist.

Das Grundproblem der Theologie ist darum zu allen Zeiten dasselbe: wie der Streit um Gott gegen den Widerspruch des Menschen als Streit um den Menschen verantwortet wird. Doch obwohl stets dasselbe, stellt sich dieses Grundproblem stets anders und neu. Denn dieser Streit, der das Wortgeschehen des Evangeliums ist, nimmt die Zeit als die jeweilige Zeit in Anspruch. Und so ist das das Grundproblem, daß dieser Streit auch wirklich als Streit um die Zeit geführt werde.

Wenn man nach dem Hauptproblem der Theologie *in der Gegenwart* fragt, geht es um die Konkretisierung des einen Grundproblems der Theologie unter der Herausforderung durch die Zeit als Inanspruchnahme dieser Zeit. Bei den Hauptproblemen der Theologie in der Gegenwart kann es sich darum wesenhaft nicht um sogenannte rein innertheologische Probleme handeln, die als Spezialprobleme neben den Problemen der Zeit herlaufen; auch nicht etwa bloß um solche Probleme, die die Theologie unter dem Ansturm der Zeit erleidet als nur ihre Probleme. Es muß sich vielmehr um die wirklichen Probleme der Zeit selbst handeln, die die Theologie als die Probleme der Zeit zu den ihren macht. Denn nur so kann das Evangelium gegenwärtig als Evangelium verständlich zur Sprache kommen.

II

So wäre der nächste Schritt, nach den Hauptproblemen der Gegenwart zu fragen, wenn anders die Hauptprobleme der Theologie in der Gegenwart bestimmbar sind allein im Hinblick auf die Hauptprobleme der Gegenwart schlechthin. Daß sich unsere Besinnung damit ins Weglose und Uferlose verliert, träfe zu unter der Fiktion von zu »erledigenden« Problemen, und wenn man noch dazu unser Thema dahin übersteigerte,

daß es nicht bloß um den Aufweis, sondern gar um die Lösung der Hauptprobleme protestantischer Theologie in der Gegenwart gehen solle. Wenn wir uns aber in den Grenzen unserer Fragestellung halten, die allein darum so ungeheuer weit greift, weil sie uns zur Konzentration auf das Entscheidende nötigt, dann ist ja schon allein damit etwas Wesentliches gesagt, *daß* die Theologie an die Hauptprobleme der Gegenwart gewiesen ist. Da unser Thema nicht *von* der Theologie befreien, sondern *zur* Theologie befreien soll durch rechte Ortsanweisung der Theologie in der Gegenwart und d.h. durch *theologische Zeitansage*, so ist damit vielleicht in nuce schon alles gesagt: nämlich daß die Theologie sich durch die Hauptprobleme der Gegenwart dazu herausfordern läßt, nicht gestrige oder zeitlose, sondern gegenwärtige Theologie zu sein, und d.h. nichts anderes als: wirklich Theologie zu sein, als Theologie nicht abwesend, sondern gegenwärtig zu sein.

Es könnte nun in der Tat *das* Hauptproblem der Theologie in der Gegenwart darin bestehen, daß die Gegenwart der Theologie so anders ist als die Gegenwart der Menschheit, daß sie als zwei Räume, zwei Zeiten, zwei Welten durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt scheinen. Diese Kluft muß man sehen, wenn man nicht theologischer Träumer sein will. Dann läßt sich jedoch über die generelle Anweisung, nach den Hauptproblemen der Gegenwart zu fragen, hinaus auch noch einiges zu deren näherer Bestimmung sagen.

Die allzu berechtigte Sorge, bei Berufung auf höchsten Ernst in die Lächerlichkeit des Banalen auszugleiten, indem man mit ein paar Worten zu beschwören sich anmaßt, was als das Sphinxgesicht der Zeit in seiner Unergründlichkeit vielleicht nur vom Verstummenden geahnt wird, darf uns um unserer Selbstbesinnung willen nicht hindern, ganz unprätentiös auszusprechen, was in bezug auf die Gegenwart zu erkennen jedem, der wach ist, zumutbar ist. Unsere Zeit gilt als besonders verworren und unübersehbar in der Fülle widersprechender Faktoren und sich überschneidender Probleme. Unbeschadet dieses Eindrucks kennzeichnet unsere Zeit doch zugleich der Sog ins Globale und, damit verbunden, das evident krisenhafte Sichaufdrängen weniger Grundprobleme. Die Warnung, das, was in so vieler Munde ist, nicht mit den wahren Hauptproblemen zu verwechseln, wollen wir nicht als unberechtigt überhören. Denn die gefährlicheren Probleme sind zumeist die unerkannten. Trotzdem liegen heute bestimmte Bedrohlichkeiten so am Tage, daß sie als Sturmsignale zumindest andeuten, wo sich vielleicht Fragwürdigeres noch verbirgt.

Unter solchen Vorbehalten seien folgende unerschöpflich explizierbare Sachverhalte als Hauptprobleme der Gegenwart mit dürftigsten Strichen angedeutet.

Einmal: *die religiöse Krise,* der heute so viel erörterte Vorgang der Säkularisierung; ein Geschehen, das keineswegs auf den Bereich des Christentums beschränkt ist, wo es in gewisser Hinsicht seinen Ursprung hat und nach bereits längerer Geschichte zwar keineswegs bewältigt ist, aber in irgendeiner Weise unlösbar verbunden bleibt mit christlichen Erbfaktoren; während es heute plötzlich und unaufhaltsam, gleichsam als das gigantische Negativ christlicher Mission, vom Abendland her über die ganze nichtchristliche Welt hereinbricht und hier noch völlig unabsehbare Auswirkungen zeitigt. Man könnte meinen, darauf als erstes hinzuweisen, läge allein im theologischen Interesse; denn es sei eigentlich nur für diejenigen ein Problem, denen noch an der Religion gelegen ist. Das Erstaunliche ist ja gerade, daß sich in den weitesten Kreisen eine Haltung ausbreitet, die als Atheismus zu bezeichnen deswegen irreführend ist, weil ihr der dabei vorgestellte militante Entscheidungscharakter völlig fehlt. Sie kann vielmehr zunächst nur privativ als Religionslosigkeit bezeichnet werden, als absolute Verständnislosigkeit und Interesselosigkeit für das Religiöse. So sehr nun allerdings dieser Sachverhalt die Theologie angeht, ist er doch zunächst zur allgemeinen Kennzeichnung der krisenhaften Gestalt der Gegenwart erwähnt. Denn bei einiger Einsicht kann man sich nicht verhehlen, daß hier keineswegs bloß ein überflüssiger und altmodisch gewordener Zierat menschlicher Existenz verschwunden ist; sondern hierher gehörende Stichwörter wie »Verweltlichung« und »Vergeschichtlichung« zeigen tiefgreifende, nicht wieder rückgängig zu machende Umwälzungen an, die ungeheure Probleme nach sich ziehen, auch für den, der die areligiöse Lebensform uneingeschränkt bejaht, sich aber auch Gedanken über die daraus erwachsenden Aufgaben macht.

Ferner: *die ethische Krise.* Vor der Behauptung engster Verbindung mit der religiösen Krise sei gewarnt[1]. Unbestreitbar bestehen Zusammenhänge, sicherlich z. T. auch in der unmittelbaren, so gern apologetisch ausgewerteten Weise, daß mit der Auflösung religiöser Bindungen auch die sittlichen Bindungen sich lockern. Aber man sei hier vorsichtig. Die moralische Verdächtigung der Häretiker, und nun gar erst der Ungläubigen war einst ein wirksames, aber selten ein wahres Argument, und begegnet übrigens heute unter vielen anderen Beutestücken auch in umgekehrter Verwendung in der antichristlichen Propaganda. Schon die rein chronologische Distanz zwischen dem Aufbrechen der religiösen und der ethischen Krise jedenfalls im Abendland sollte man nicht übersehen, noch viel weniger die sachliche Differenz, deren Verkennung gerade theologisch verheerende Folgen hätte. Richtig ist allerdings, daß die ethische

[1] Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Evidenz des Ethischen und die Theologie. ZThK 57, 1960, 318–356.

Krise der Gegenwart in geschichtlichen Zusammenhängen wurzelt, deren weiter Hintergrund durch die religiöse Krise noch am treffendsten angedeutet ist, sofern man dabei an den großen geistesgeschichtlichen Umbruch zur Neuzeit denkt, der, ohne primär etwa antireligiös zu sein, doch infolge der notwendigen Emanzipation von pseudoreligiöser Bevormundung über tragische Verwicklungen zu Erschütterungen größten Ausmaßes führte. Aber nicht einfach im Sinne eines Schwundes der moralischen Kräfte, über den man zwar immer wieder klagt, der jedoch eher naheliegender Topos der Befremdung darüber ist, daß die Gegenwart anders ist als diejenige Vergangenheit, die man selbst noch repräsentiert. Die Frage, ob die Menschen schlechter geworden sind, ist, recht bedacht, gar nicht diskutierbar, weil unbeantwortbar. Der Eindruck jenes Schwundes in moralischer Hinsicht ist zweifellos befördert – das ist der entscheidende Ansatzpunkt – durch die evidente, staunenerregende Steigerung des technischen Vermögens des Menschen in weitestem Sinne. Das Stichwort »Industrialisierung« weckt bei jedem wenigstens eine ferne Ahnung der heutigen und erst noch künftigen Revolutionierung der menschlichen Verhältnisse, auch und ganz besonders der Sozialstrukturen. Was bisher vornehmlich auf nationaler Ebene als Sozialkrise ausgetragen wurde, hat heute in wildem Funkenflug auf Völkerebene eine verwandte, aber doch andersartige Sozialkrise im Verhältnis zwischen den hochindustrialisierten reichen und den noch unentwickelten hungernden Völkern entbrennen lassen. Und alles miteinander: die technischen wie die sozialen Umwälzungen geben dem politischen Geschehen infernalische Möglichkeiten. Das heißt aber: Die ethische Situation der Menschheit ist in einem Ausmaß schwer, verantwortungsvoll oder auch, wie es scheinen könnte, ausweglos geworden, daß gemessen an den Aufgaben und an dem, was auf dem Spiel steht, das Mißverhältnis der moralischen Kräfte, oder vorsichtiger formuliert: das Mißverhältnis ihrer Aktivierung und ihres Einsatzes erschreckend ist. Die Probleme der industriellen Welt und der sogenannten »hohen Politik« sind gewiß nicht einfach als solche bloß ethische Probleme. Aber wer wollte bestreiten, daß hier allerdings sehr enge Beziehungen walten und die Menschheit vor unermeßlichen Aufgaben der Erziehung, der sozialen Neugestaltung und der sittlichen Ordnung überhaupt steht? Und wer wollte etwa als Christ hier schmollend oder rechthaberisch anklagen, da doch die Christen in bezug auf die brennendsten Fragen entweder ebenso ratlos sind oder die gleichen und gegebenenfalls ebenso ohnmächtigen Ratschläge erteilen wie die andern auch?

Um den Horizont der Hauptprobleme der Gegenwart abzustecken, muß noch eine nicht weniger elementare und allseits spürbare, aber schwer bestimmbare Krise erwähnt werden. Ich nenne sie *die sprachliche*

Krise. Es ist hier freilich ungleich schwieriger, mit einigen Stichworten an das Wissen und Erfahren zu appellieren, das trotz seiner Disparatheit auf ein umfassendes Krisengeschehen hinweist, das ich in seiner Einheit nur als das Sprachproblem unserer Zeit zu bezeichnen vermag. Es ist durchaus nicht als willkürliche Mode abzutun, daß heute in allen Bereichen eine den Problemen unserer Zeit auf den Grund gehende Rechenschaftsablage auf das Sprachproblem stößt. Wenn jetzt auch die Tragweite dessen nicht annähernd deutlich gemacht werden kann, so sei wenigstens zu bedenken gegeben, was der Zusammenhang und Wurzelgrund folgender Phänomene ist, die ich in lockerer Aufzählung aneinanderreihe: Die *Inflation der Worte*, die nicht bloß abgegriffen und ungenau werden, sondern mißbraucht sind zur Erzielung eines Effektes, der dem völlig fremd, ja entgegengesetzt sein kann, was die Worte sagen: man verspricht Aufklärung und macht dabei dumm; man sagt Friede und will damit Haß erzeugen usw., wie das an der Propaganda aller Schattierungen zu beobachten ist. Die *Ideologisierung der Sprache*, die nicht mehr die Sache selbst zu Worte kommen läßt, sondern die die Sprache je neu regelt und gleichschaltet als Mittel des Terrors und der Entmenschlichung. Die *Technisierung der Sprache*, deren Verkümmerung zu bloßer Information nicht mehr imstande ist, Geheimnisse anzuvertrauen, geschweige denn Geheimnisse zu hüten, und Anzeichen von Traditionsverlust und von Wirklichkeitsverarmung ist. Die *Verständigungskrise*, in der der Gebrauch derselben Vokabeln nur um so erschütternder offenbart, daß man in verschiedenen Sprachen redet, die unübersetzbar sind. Die *Vertrauenskrise*, in der das Wort nichts mehr gilt, nicht nur weil man es nicht hält und darum schon gar nichts mehr aufs Wort gibt, auch wenn einer sein Wort gibt, sondern vor allem darum, weil man dem Wort gar nicht mehr zutraut, Vertrauen zu wecken, so daß man auch nicht mehr wagt, sich im Wort dem andern anzuvertrauen und in der Schutzlosigkeit, die als Arglosigkeit Vollmacht sein könnte, es auf die Macht des ohnmächtigen Wortes ankommen zu lassen. Die *Gewissenskrise*, in der der Mensch sich von keinem Anspruch mehr wirklich binden, von keiner Zusage mehr wirklich aufrichten läßt, weil zutiefst eine Sprachlosigkeit von ihm Besitz ergriffen hat, ob nun als Langeweile oder Verzweiflung oder Abstumpfung oder Gewissenlosigkeit, deren Tiefe man geradezu als Sprachmord interpretieren könnte.

III

Wir kehren nun zu unserer eigentlichen Frage zurück: Wie ist die Theologie durch diese Probleme der Gegenwart herausgefordert? In-

wiefern konkretisieren diese das eine Grundproblem der Theologie zu gegenwärtiger theologischer Verantwortung?

Es läßt sich zunächst negativ sagen: Als Hauptprobleme der Theologie der Gegenwart sind auf keinen Fall solche Fragen anzusprechen, die nicht zumindest in indirektem Bezug stehen zu den eben skizzierten Problemen, an deren elementarer, jeden Menschen bedrohender Nötigung sich bewähren muß, was den Anspruch des schlechterdings Notwendigen erhebt. Hauptprobleme der Theologie in der Gegenwart können nur solche sein, in denen die Sache der Theologie auf ihre den gegenwärtig bedrohten, weil sich selbst bedrohenden Menschen treffende Notwendigkeit hin bedacht wird und zur Sprache kommt.

Damit ist nichts gesagt gegen die Beschäftigung mit mehr oder weniger abseitigen Spezialfragen theologischer Wissenschaft, deren Fragestellung nur aus einem internen, gegen die Zeit ganz abgeblendeten Umgang mit der Sache der Theologie erwächst. Im Gegenteil: Die Fähigkeit zu solcher Spezialisierung, die hingebungsvolle Geduld der Beschäftigung auch mit dem Unaktuellen, die Bereitschaft, sich von dem Unscheinbaren in Anspruch nehmen zu lassen und gegebenenfalls überraschende Entdeckungen zu machen entgegen allen mitgebrachten Schablonen und Maßstäben, ist geradezu die Voraussetzung für ein sachliches Eingehen auf die Hauptprobleme der Theologie, während das banausenhaft kurzschlüssige Jagen nach dem gerade Aktuellen und dem praktischen Nutzeffekt der Tod verantwortungsvoller Theologie ist. Darum kann man gerade eine auf die brennenden Probleme der Zeit hin orientierte Arbeit der Theologie nur erreichen durch die strenge Zucht wissenschaftlicher Schulung in den klassischen theologischen Disziplinen. Deren Erweichung und Verdrängung durch wohlgemeinte, aber unbedachte Vorschläge zur Studienreform zugunsten eines Dilettierens in allen möglichen anderen Fächern würde genau das Gegenteil von dem angeblich Beabsichtigten erreichen.

Aber selbstverständlich können jene Spezialprobleme nicht mit dem Anspruch auftreten, Hauptprobleme der Theologie zu sein: nur weil sie zufällig im Rampenlicht der öffentlichen Neugier stehen wie etwa die in ihrer theologischen Tragweite weit überschätzte Bedeutung der Qumrantexte; oder weil man durch irgendwelche theologische bzw. auch pseudotheologische Vorliebe zur Überbetonung bestimmter dogmatischer loci neigt, deren Erörterung man dann mit beschränktem Eigensinn für das Allerwichtigste hält. Der Versuch, die Frage nach den Hauptproblemen der Theologie in der Gegenwart durch Nennung bestimmter traditioneller Themenkomplexe, wie etwa Kirchenbegriff oder Christologie oder Sozialethik oder wie sonst, zu beantworten, muß sich dem strengen Kriterium

unterwerfen, wie solche Angabe des in erster Linie Notwendigen sich ausweisen kann in dessen Bezogensein auf die wirklichen Nöte der Zeit, wobei selbstverständlich nicht an einen bloß stimmungsmäßigen Eindruck, sondern an eine umfassende *theologische* Rechenschaftsablage zu denken ist. Darum sind auch so wichtige Fragen wie beispielsweise die der Gottesdienstgestaltung oder der Kirchenordnung oder das katholisch-evangelische Gespräch oder gar die Frage der ökumenischen Einheit der Kirche als solche keineswegs schon die Hauptprobleme der Theologie in der Gegenwart, wenn nicht der bestimmende Gesichtspunkt in der Einschätzung und Behandlung dieser Fragen die Orientierung am heutigen Menschen und seiner konkreten Not ist. Durch entschiedenes Festhalten an diesem Gesichtspunkt wird nicht nur eine Fülle theologischer Probleme, die mit Verbissenheit, Virtuosität oder in langweiligem Leerlauf traktiert werden, als Scheinprobleme entlarvt, sondern auch den echten Problemen der eigentlich theologische Skopus gesichert.

Es muß auch mit aller Schärfe abgewiesen werden, die Relevanz der Zeit für die gegenwärtige Konkretisierung des theologischen Grundproblems dahin umzubiegen, daß man die so bedrohte kirchliche Selbstbehauptung zu dem Hauptproblem aufbläht. Allerdings sprechen die Zahlen der kirchlichen Statistik eine beunruhigende Sprache, vor allem wenn man sie in größere Zusammenhänge stellt und die Phantasie aufbringt, hinter den Zahlen Menschen zu erkennen. Solange der kirchliche Betrieb noch läuft, je munterer desto mehr, vergißt man allzu leicht den wahren Sachverhalt: daß die Kirche nur einem Bruchteil selbst der Christen bloß in einem Bruchteil ihres Daseins etwas zu sagen vermag, daß dagegen dem größten Teil der heutigen Menschheit die kirchliche Verkündigung völlig unverständlich ist, weil anscheinend auf Probleme eingehend, die man nicht als die eigentlichen, wirklichen Nöte zu identifizieren vermag. Aber man verstellt sich das darin sich anmeldende theologische Hauptproblem der Gegenwart gänzlich, wenn man darauf mit der so begreiflichen, aber schlechterdings unchristlichen, weil im tiefsten Sinne unmenschlichen Strategie reagiert, daß man einerseits durch entschlossenen Rückzug auf die innere Linie die Igelstellung bezieht und die Kirche hinter einem geistlich gerechtfertigten eisernen Vorhang festungsartig ausbaut (einschließlich etwa der Tendenz, statt der theologischen Fakultäten kirchliche Hochschulen zu bevorzugen, wo man dann ganz unter sich ist), anderseits durch gelegentliche missionarische Ausfälle und propagandistisch aufgemachte Aktionen auf Eroberungen auszugehen und dabei etwa gar noch die Not der Menschen auszunützen, um den Einflußbereich der Kirche zu erweitern und deren Existenz (apologetisch oder aggressiv, das läuft aufs gleiche hinaus!) zu sichern. Das muß so scharf

pointiert werden, weil die Doppelbewegung der Konzentration und der Ausstrahlung in der Tat das trifft, was geschehen muß, deren völlige Verkehrung aber um Haaresbreite neben dem rechten Verständnis einsetzt, nämlich daß die Sendung in die Welt um des Heils der Welt willen umschlägt in ein Gemisch von Angst vor der Welt und Eroberung der Welt um des Heils der Kirche willen.

Ist die Sache der Theologie das Evangelium, so geht es allein um ein Geben. Und das ist immer noch die elementarste theologische Selbstbesinnung: *Inwiefern ist die Sache der Theologie Gabe an diese Welt?* Denn hier drohen ebenfalls gefährliche Verschiebungen des entscheidenden Problems. Es ist das Primitivste, wenn die Christenheit sich angesichts der krassesten Notstände der Welt zu helfendem Handeln bewegen läßt. Trotz allem, was in dieser Hinsicht geschieht, ist es im Vergleich zu dem, was von der Christenheit zu erwarten wäre, fast nichts. Grob gesehen, ist es doch so: Die christlichen Völker sind der reiche Mann und die nichtchristlichen Völker sind der von Gott und den Engeln geliebte Lazarus. Aber nun das Hauptproblem auf solches *Tun* abzustellen, hieße nicht mehr wissen, was das Evangelium ist, d. h. daß durch eine Botschaft, durch das reine Wort der Welt das Heil zu geben ist. Die Christenheit ist heute vielleicht mehr denn je in der Gefahr, das Wort zu verachten, am Wort zu verzweifeln, während sie doch der Welt letztlich nichts anderes schuldet als das Wort. Darum ist auch die Gefahr heute eminent, die Theologie zu verachten, mit der Begründung, es käme auf die Praxis und auf die Erfahrung an. Ich warne davor, den Tenor meiner Ausführung etwa für solche Parolen in Anspruch zu nehmen. Allerdings liegt alles daran, daß die Wirklichkeit im Blick ist. Und ich scheue mich nicht, den lange verpönten Begriff der Erfahrung theologisch wieder zur Geltung zu bringen. Aber die nackte Erfahrung nützt überhaupt nichts und verdient gar nicht so zu heißen ohne das Wort, das in die Erfahrung weist und Erfahrung erschließt.

Nach der vorhin gegebenen Skizze von Gegenwartsproblemen liegt es nahe, das Wort, das die Kirche der Welt schuldet, welches denkend zu verantworten Sache der Theologie ist, im Sinne von Forderungen, Appellen und Weisungen zu den brennendsten soziologischen und politischen Gegenwartsfragen zu verstehen. Den Notdienst einer Predigt des Gesetzes im sogenannten primus usus legis schuldet die Kirche der Welt gegebenenfalls durchaus. Aber ein solches Wort muß sich dann auch als sachkundig und vernünftig erweisen und nicht etwa den Mangel daran durch Autoritätsansprüche ersetzen, die ins Leere gehen. Das entscheidende Problem in bezug auf das Gesetz besteht aber darin, zu erkennen, was heute eigentlich der sogenannte usus theologicus legis bedeutet, und

d.h.: theologisch zu erfassen, wie das Gesetz den heutigen Menschen de facto gefangenhält und tödlich trifft. An der Verständlichkeit solcher Auslegung des Gesetzes hängt die Verständlichkeit der Verkündigung des Evangeliums. Denn die Besinnung auf die Probleme der Gegenwart zielt, wie wir sahen, strenggenommen allein darauf ab, das Evangelium verständlich als Evangelium zu verkündigen. Diese theologisch zutiefst beunruhigende Herausforderung: angesichts der Wirklichkeit dieser Zeit das Evangelium zu sagen und gar nichts anderes zu haben als das Evangelium und dieses als das schlechterdings jedem Heilsnotwendige zu vertreten, treibt nun allerdings um der Verkündigung willen in eine scharf profilierte theologische Aufgabe. Denn man wird diese Begegnung des Evangeliums mit der Zeit, des Glaubens mit der Welt, nur dann im konkreten Geschehen der Verkündigung und Zeugnisses vollziehen können, wenn diese Begegnung bereits sich im Vollzug theologischer Arbeit ständig ereignet.

Das Hauptproblem ist darum nicht, wie man die Menschen in die Kirche holt, und auch nicht, wie man durch allerlei Praktiken und homiletische Tricks den Menschen entgegenkommt, sondern ungleich ursprünglicher und wesentlicher: daß in erster Linie die Theologie in ihrer Verantwortung für das Wortgeschehen sich den Ort anweisen läßt, an den sie um Jesu willen gehört, nämlich sich auf die Wirklichkeit, auf die Zeit, auf den konkreten Menschen einzulassen; d.h. alles, was sie theologisch bedenkt, als das zu bedenken, was jeden Menschen angeht; aber dies nun nicht doktrinär zu behaupten, ohne es zu interpretieren und des Einspruchs gewärtig zu sein, der so oder so von dem zu erwarten ist, der da angeblich angesprochen sein soll. Man sei sich darüber klar, daß man ein äußerst kritisches Forum beruft, wenn man von der Sache der Theologie behauptet, sie gehe als das schlechterdings Notwendige jeden an. Nimmt man das ernst, so hat man es nicht mit dem domestizierten, alles geduldig schluckenden Kirchenpublikum zu tun, sondern mit einem Forum, das einem den Atem stocken läßt. Jeder Mensch, – das ist doch in erster Linie nicht der christlich gezähmte Mensch, sondern der Mensch, der ungeniert protestiert gegen das, was ihn nicht überzeugt und dessen Protest, wenn gar vom Heil als dem schlechterdings Notwendigen die Rede ist, in dem massiven Hinweis auf konkret erlittene und erkannte Not (natürlich nicht etwa rein privater Art!) bzw. in der Äußerung völliger Verständnislosigkeit für den Wirklichkeitsbezug des »schlechterdings Notwendigen« besteht. Man macht sich in dieser Gesellschaft die Theologie nicht leicht. Aber in dieser Gesellschaft der Notleidenden – und die gefährlichste Not ist die nicht erkannte – hat Jesus seinen Ort eingenommen. Darum hat auch die Theologie, die sich auf ihn beruft, dort ihren Ort. Was in Mt 9,

12f. ohne Zweifel treffend den Ort des historischen Jesus bestimmt, impliziert eine höchst einprägsame, immer neu zu bedenkende methodologische *Ortsanweisung für die Theologie:* »Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Gehet hin und lernet, was das heißt: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer! Denn ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder.« Und wenn man im Lichte dieses Ortes des historischen Jesus die in erster Linie charakteristische Gestalt seiner Sprache bedenkt, so könnte man die Weise des Gleichnisses, die ja nichts anderes ist, als den Hörer vor die Wirklichkeit des Menschseins zu führen, um daran verständlich zu machen, was es um das Kommen Gottes ist, als eine Anweisung zum Wesen theologischer Sprache verstehen.

Das Hauptproblem der protestantischen Theologie in der Gegenwart scheint mir darin zu bestehen, daß die Theologie sich so schwer darein findet und weithin geradezu dagegen sträubt, aus dem Getto herauszugehen, nicht etwa um das Getto zu vergrößern, sondern um da zu sein, wo Jesus seinen Ort hat, bei *den* Menschen, für die das Evangelium bestimmt ist, und zu denen sich zu gesellen, auf die sich einzulassen, denen mit dem Evangelium gegenwärtig zu sein im übrigen die einzige Weise ist, wie das Evangelium als Evangelium verantwortet werden kann. Es ist ein Grundirrtum, es für zweierlei Ding zu halten: das Evangelium zu verstehen und es dann dahin zu bringen und verständlich zu machen, wo es ausgerichtet werden soll. Wir müssen endlich begreifen, daß das nicht zweierlei, sondern eines ist. Was es um das Evangelium ist, versteht nicht nur der andere, sondern verstehen auch wir selbst als Theologen nur dann, wenn wir uns auf die Welt *der* Menschen einlassen, denen das Evangelium gilt, und deren Welt, selbst wenn sie scheinbar nicht die unsere ist, doch um Jesu willen unsere eigene Welt ist. *Die tiefsten und verborgensten Verständnisschwierigkeiten, die uns als Theologen selbst erwachsen, haben darin ihren Grund, daß wir mit unserer Theologie am falschen Ort sind.*

Von da aus weitet sich ein gewaltiges Feld theologischer Aufgaben, in das man mit Freude hineingeht, auch wenn es ungewöhnlich schwer wird, und auf dem sich einem dauernd Neues erschließt, obschon einem dadurch zugleich das Alte, Überlieferte um so Respekt gebietender und reicher wird. Die Probleme nun weiter nach ihrer Dringlichkeit zu spezifizieren, verbietet mir die von Ihnen gesetzte Befristung. Aber wenn ich wenigstens zwei Stichworte nennen darf, so sind es diese: Die Theologie gilt es zu erfassen als Hermeneutik, d.h. als Verstehenslehre und Sprachlehre des Glaubens. Und um dabei ins Allerelementarste vorzustoßen zur fundamentalen Orts- und Situationsbestimmung der Theologie, bedarf es neuer Besinnung auf den historischen Jesus als den Grund des Glaubens, d.h. als das gewißmachende Wort.

Ich sagte zu Anfang, daß ich den verschiedensten theologischen Zeitgenossen Dank schulde. Ich muß nun am Schluß doch wenigstens noch die Namen zweier Theologen nennen, die unsere Zeitgenossen waren und mit ungewöhnlicher Schärfe um das gewußt haben, was ich tastend zu sagen versuchte. Ich meine einmal, wie Sie wohl vermuten, und wofür es jetzt keiner weiteren Erläuterung bedarf, DIETRICH BONHOEFFER[1]. Daneben muß ich, weil die Lektüre bei der Meditation dieses Vortrags mir zu dankbar empfangenem Anstoß wurde, noch das Tagebuch sowie die aus dem Nachlaß herausgegebenen Briefe und Dokumente des französischen Arbeiterpriesters HENRI PERRIN nennen. Ich bin Ihnen gewiß keiner katholisierenden Tendenzen verdächtig und habe im übrigen auch speziell dem Unternehmen der französischen Arbeiterpriester gegenüber gewisse Fragen. Aber es ist gut, wenn von den Hauptproblemen protestantischer Theologie in der Gegenwart die Rede war, sich durch eine Gestalt wie Henri Perrin daran erinnern zu lassen, daß es um Theologie schlechthin geht, und das Hauptproblem in erregender Weise beiderseits des konfessionellen Grabens sich anmeldet. Ich darf darum mit einigen Gesprächs-Notizen Perrins schließen: »Per definitionem läßt sich der Missionar mit einer fremden Welt ein.«[2] »Du weißt nicht, was es heißt, Christ zu sein außerhalb des christlichen Gettos – mit seinem Betrieb, dem herkömmlichen Kram falsch gestellter Fragen und, man muß wohl auch hinzufügen, mit seinem Verrat... bete vor allem, daß die Christen zum Evangelium zurückkehren. Es gibt so viele, die ihm fern sind. Die Welt macht uns eigentlich nur das zum Vorwurf.«[3] »Notwendigkeit, immer tiefer in das Leben einzudringen, wo es am ärmsten und gewöhnlichsten ist. Diese Welt kennen, ihr angehören, sich mit ihr verbinden, um dort, in ihrem Allerinnersten, den Ansatzpunkt der Erlösung zu finden.... Es bleibt nur der nackte Glaube und eine unendliche Liebe zum Menschen.«[4]

---

[1] Vgl. mein Buch: Wort und Glaube, 1960, 90ff., 294ff.

[2] HENRI PERRIN, Briefe und Dokumente aus dem Nachlaß. (Übersetzung der französischen Originalausgabe: Itinéraire de Henri Perrin. Éditions du Seuil, Paris) Kösel-Verlag München, o.J., 209.

[3] AaO 186.

[4] AaO 235.

Die Dynastie von Gottes Gnaden

Probleme der Nathanweissagung in 2. Sam 7[1]

von

Ernst Kutsch

Herrn Prof. D. Dr. Friedrich Horst zum 65. Geburtstag

»Die erste und wichtigste Frage bei jeder Staatsform ist die nach der Legitimation der Regierenden.«[2] Diese Frage hat ihre Aktualität nicht erst im 20. Jahrhundert erhalten, sie war bereits im Alten Orient gestellt, wie im Pharaonenreich und in den Ländern Mesopotamiens so auch in Palästina in Israel. Hier herrschte in Jerusalem etwa vom Beginn des 10. Jahrhunderts bis zum Jahre 587 v. Chr. die Dynastie Davids. Ihr Gründer hatte ein Reich geschaffen, wie es der palästinensische Raum vorher und nachher nicht gesehen hat. Vom Bach Ägyptens bis zum Euphrat reichte sein Herrschaftsgebiet. Wenn auch dieses Großreich bereits unter Davids Enkel Rehabeam aus innerpolitischen Gründen auseinanderfiel, so behielt die von David gegründete Dynastie doch die Herrschaft über den Staat Juda, der nun den Stamm Benjamin mit umschloß, und über die Stadt Jerusalem, die David mit Hilfe seiner Söldner erobert und so zu seinem Eigentum gemacht hatte und die bis zum Untergang des judäischen Reiches neben diesem ein selbständiges Königtum bildete. Daß diese Dynastie rund vier Jahrhunderte lang ihren Thron innehatte, überrascht angesichts des häufigen Wechsels der Dynastien am Nil und im Zweistromland, zumal ihr Bestand nicht nur durch die Expansionsbestrebungen der Großmächte, Ägypten und Assyrien bzw. Babylonien, sondern auch von innen her mehr als einmal gefährdet war. So ist es nicht müßig, wenn wir uns mit Problemen *des* Kapitels befassen, das die Legitimation dieser Dynastie enthält, mit dem 7. Kapitel des 2. Samuelbuches.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Inhalt des Kapitels. David hat

---

[1] Öffentliche Probevorlesung, gehalten in der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am 28. Juli 1960. – Der Text wurde durch Anmerkungen und einen Exkurs erweitert.

[2] H. Brunner, Das Gottkönigtum der Pharaonen (Universitas 11, 1956, 797 bis 806), 797.

die »Lade Jahwes«, das kastenförmige Zentralheiligtum des israelitischen Sakralbundes, das an die Philister verlorengegangen war, von ihrem letzten Standort in feierlicher Prozession nach der »Davidsstadt«, dem Südosthügel von Jerusalem, übergeführt und in einem eigens hierfür errichteten Zelt aufgestellt. An den Bericht über diesen Vorgang schließt nun das Kapitel 7 an, ohne daß durch diese Verbindung auch eine unmittelbare zeitliche Aufeinanderfolge behauptet würde. Der König David erwägt, in seinem Zedernpalast sitzend, wie für sich selbst, so auch für die Lade und damit für die bei diesem Kultgerät gegenwärtig gedachte Gottheit anstelle jenes Zeltes ein festes Haus zu errichten. Vor ihm steht der Prophet Nathan, offenbar ein einflußreicher Berater des Königs, der auch bei anderen Gelegenheiten eine besondere Rolle spielt, so im Zusammenhang mit Davids Ehebruch mit Bathseba, dem Weib des Uria, 2. Sam 11, 2 bis 12, 25 und vor allem bei der Entscheidung über die Person des Nachfolgers auf Davids Thron 1. Kön 1. Nathan stimmt dem Vorhaben seines Königs vorbehaltlos zu. Aber es kommt nicht zur Ausführung des Planes. In der nächsten Nacht beauftragt ein Wort Jahwes den Propheten mit einem Spruch für den König folgenden Inhalts: Jahwe habe Israel, seitdem er es aus Ägypten herausgeführt habe, allezeit nur in einem Zelt begleitet und noch nie den Bau eines Tempels gefordert. So solle nun – dies wird nicht ausdrücklich so gesagt, ist aber der Sinn jenes Rückblickes – auch David von dem Bau eines Tempels abstehen[1]. Statt dessen verheißt ihm Jahwe – unter Hinweis auf den Weg, den er ihn von den Schaf-

[1] Aus dieser Ablehnung des Tempelbaus wurde wiederholt auf einen grundsätzlichen Protest des Propheten gegen den Plan des Königs geschlossen. Den Grund für diese Stellungnahme sah man etwa darin, daß Nathan damit eine in Juda beheimatete Zelttradition gegenüber dem Einfluß einer mit der Lade nach Jerusalem gelangten Tradition der mittel- und nordpalästinischen Stämme schützen wollte (so A. Kuschke, Die Lagervorstellung der priesterlichen Erzählung [ZAW 63, 1951, 74–105], 89), oder darin, daß der Prophet von dem Standpunkt einer »nomadischen Zelttradition« aus die im Bau eines Tempels sich äußernden »Gegebenheiten des Kulturlandes« ablehne (so H.-J. Kraus, Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes [BEvTh 19], 1954, 36). Jedoch der Wortlaut von V. 3 – »und Nathan sprach zum König: ›Alles, was in deinem Herzen ist – gehe hin und tue es; denn Jahwe ist mit dir.‹« – macht deutlich, daß – für den Erzähler – die grundsätzliche Ablehnung des Tempelbaus nicht auf die persönliche Stellungnahme des Nathan zurückgeht, sondern auf ein Jahwewort an den Propheten (V. 4ff.). Das gilt auch dann, wenn die Aussage Nathans nur »eine dem König gegenüber übliche Höflichkeitsformel« (Noth in dem unten S. 9 bei und mit Anm. 1 genannten Aufsatz, 129 [= 343]) ist; denn daß mit dieser Formel eine in der Überlieferung erhaltene negative Antwort des Propheten vom Erzähler hier unterdrückt worden wäre, ist ganz unwahrscheinlich angesichts der Tatsache, daß auch Nathans Stellungnahme zu Davids Ehebruch in 2. Sam 12, 1ff. erhalten ist.

herden seines Vaters bis zum Königsthron geführt, und auf den sicheren Platz, den er seinem (Jahwes) Volk verschafft hat – nun seinerseits ein »Haus«, d.h., wie der Zusammenhang lehrt, Nachkommenschaft, mehr: eine Dynastie. Er werde das Königtum des Nachkommen bestätigen; dieser werde dann seinem (Jahwes) Namen ein »Haus«, nämlich den Tempel, bauen, wie Salomo es dann auch getan hat. Der Nachkomme werde zu Jahwe im Verhältnis eines Sohnes zu seinem Vater stehen. Falls er sich versündige, werde er, Jahwe, ihn züchtigen, aber nicht ganz verwerfen, wie er es mit Saul getan habe. Davids Haus, Königtum und Thron werde so immerdar fest bestehen. – Diese Verheißung überbringt Nathan dem König, und dieser setzt sich – ein Ausdruck demütiger Haltung – zu einem Dankgebet vor Jahwe, d.h. doch wohl vor der Lade nieder. In diesem Gebet stellt David der Niedrigkeit seiner eigenen Person die Größe Jahwes und die unvergleichliche Bedeutung seines Volkes Israel gegenüber und bittet Gott um die Durchführung seiner Verheißung und um dauernden Bestand der neuen Dynastie.

Dieses Kapitel kann man in verschiedener Weise untergliedern. Geht man vom Aufbau der Erzählung aus, so ergeben sich drei Szenen: das Gespräch Davids mit dem Propheten Nathan V. 1–3; die Mitteilung des Jahwewortes an Nathan V. 4–16, wobei seine Weitergabe an David nur in einem Satz berichtet wird, also keine eigene Szene entwickelt V. 17; und schließlich das Dankgebet des Königs in V. 18–29. – Mit dieser Gliederung überschneidet sich eine andere, die von den behandelten Stoffgebieten, den Traditionskreisen ausgeht. Im ersten Teil des Kapitels ist von der Lade die Rede, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Frage ihrer Unterbringung in einem festen Haus. Der zweite, weit umfangreichere Teil handelt von der Dynastie, dem »Haus«, das *Jahwe* dem David zu schaffen verheißt. Offensichtlich bildet die Verheißung, die sog. »Nathanweissagung«, den Mittelpunkt des ganzen Kapitels. Beide Überlieferungsstoffe – Lade und Dynastie – sind hier, formal gesehen, durch ein Wortspiel mit dem Nomen בַּיִת »Haus« verbunden, indem dieses einerseits den eventuell zu bauenden Tempel, andererseits die verheißene Dynastie bezeichnet. In einem Satz ausgedrückt, lautet der Inhalt der Nathanweissagung also: „Nicht du sollst mir ein Haus bauen, sondern ich (Jahwe) will dir ein Haus schaffen.«[1] Die Trennungslinie zwischen

[1] So z.B. Rost (s. unten S. 140 bei und mit Anm. 2), 59. – Eine Konfrontierung von V. 5b – »solltest *du* mir ein Haus bauen, daß ich darin wohne?« – und V. 11b – »Jahwe verkündet dir, daß Jahwe dir ein Haus schaffen wird.« – hat kürzlich Noth abgelehnt (aaO 123 [= 335]). Der Tenor des oben angeführten Satzes hängt aber nicht allein an einer Gegenüberstellung von V. 5b und 11b, sondern ergibt sich aus dem Gesamtinhalt der Jahwerede in V. 5–16: Jahwe lehnt den

den beiden Traditionsbereichen geht also mitten durch das Jahwewort an Nathan. Der Einschnitt ist im Text dadurch hervorgehoben, daß die Jahwerede an Nathan hier in V. 8 noch einmal mit einer Einleitung zu einem Botenspruch neu einsetzt: »Und nun: so sprich zu meinem Knecht David: So spricht Jahwe.« Daran erst schließt sich die Schilderung von Jahwes Taten für David und das Volk Israel an. – Als drittes erhebt sich die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit des Kapitels, d. h. die Frage: ist das Kapitel in seiner jetzigen Gestalt von einer Hand verfaßt - oder enthält es Spuren einer Überarbeitung – oder ist es gar aus mehreren ursprünglich selbständigen Schichten – den Terminus »Quellen« wollen wir hier vermeiden – zusammengearbeitet?

Ein deuteronomistischer Zuwachs, d. h. eine Ergänzung, die auf einen durch das Deuteronomium beeinflußten Verfasser zurückgeht und nicht vor der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. geschrieben sein dürfte, liegt, wie fast allgemein anerkannt ist, in V. (12b) 13a vor in dem Satz: »Er – nämlich der in V. 12a genannte »Same«, was hier auf den leiblichen Sohn gedeutet ist – er wird meinem (Jahwes) Namen ein Haus bauen.«[1] Damit ist der eigentlichen Nathanweissagung ein Nebengedanke aufgepfropft, der an sich in ihr keinen Raum hat.

Die Zusammenarbeitung zweier Parallelberichte hat, wenigstens für die Nathanweissagung selbst, L. Rost behauptet in einem für die Analyse dieses Kapitels grundlegenden Abschnitt seiner Untersuchung über »Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids« (1926)[2]. Rost trennt den größeren Teil der eigentlichen Nathanweissagung, der Verheißung an David, mit dem sie einleitenden Hinweis auf Jahwes Taten für David und Israel als jüngere Schicht von dem übrigen Bestand des Kapitels, zu dem aus der Weissagung nur V. 11b und 16 gehören sollen und der aus der älteren Königszeit stamme[3]. Im Hinblick auf diese These werden wir die literarische Analyse des Kapitels vornehmen, ohne daß wir dabei auf unwesentliche Einzelheiten eingehen.

Wir beginnen mit dem V. 11b: »Jahwe verkündet dir, daß Jahwe dir *ein Haus* schaffen wird.« Dieser Satz erweist sich dadurch als ein Fremdkörper in seiner Umgebung, daß hier – mitten in einer Jahwerede – von Jahwe in 3. Person gesprochen wird. Er bildet bei Rost[4] einen der Aus-

---

geplanten Bau eines »Hauses« = Tempels ab; er verheißt David ein »Haus« = Dynastie. Das Wortspiel, das sich aus dieser Zusammenordnung ergibt, konnte ein Israelit kaum überhören. Die logische Verbindung der beiden Sätze ist dann aber adversativ: »aber«, »vielmehr«, »sondern«.

[1] Rost aaO 57. 65. 67f.; u. a.

[2] BWANT III, 6 (= H. 42 der ganzen Sammlung).

[3] AaO 57ff. und 63.

[4] AaO 57f.

gangspunkte für die literarische Aufteilung des Kapitels. Daß der Satz sekundär in diesen Zusammenhang hineingestellt worden wäre, ist wenig wahrscheinlich; der Interpolator hätte ihn wohl ebenso wie den V. 13a der Jahwerede besser angepaßt. Eher wird dieser Versteil den Kern darstellen, um den herum der übrige Text komponiert wurde. Daß er nicht in die Form der Jahwerede umgesetzt, sondern in der vorliegenden Gestalt aufgenommen wurde, kann sich nur daraus erklären, daß der Verfasser des Kapitels ihn in dieser Form festgeprägt vorfand[1]. Dieser Satz enthält offenbar das Orakel, das dem David einmal zugesprochen wurde. Die Überlieferung, die in Nathan den Überbringer des Orakels sieht, hat angesichts der Rolle, die der Prophet gerade in der Frage der Thronfolge gespielt hat, alle Wahrscheinlichkeit für sich. Darüber hinaus wird man annehmen dürfen, daß dieser Satz der Verheißung insofern einen »Sitz im Leben« gehabt hat, als er bei der Thronbesteigung eines jeden neuen Königs aus Davids Geschlecht zu dessen Legitimierung zitiert wurde.

Dieser Verheißung geht in V. 8–10 die Rekapitulation der Heilstaten Jahwes voraus:

So spricht Jahwe Zebaoth: *Ich* habe dich von der Weide von den Schafen geholt, daß du nāgīd (man gibt diesen terminus technicus meist mit »Fürst« wieder, er bleibe aber hier unübersetzt) seist über mein Volk Israel. Ich war mit dir überall, wo du gingst, rottete alle deine Feinde vor dir aus und machte[2] dir einen (großen) Namen gleich dem Namen der Großen auf Erden. Und ich habe meinem Volk Israel einen Platz zugewiesen und es dort eingepflanzt, daß es an seinem Ort wohne und nicht mehr zittere und Übeltäter es nicht mehr bedrücken wie vordem.

Diese Verse gehören zu dem Text, den Rost als »jüngere Schicht« bezeichnet hat. Greifen wir hier zunächst den Satz heraus, daß Jahwe David zum nāgīd gemacht hat über sein (Jahwes) Volk Israel. Diese Aussage bezeichnet den Höhepunkt dessen, was David erreicht hat. So nimmt es nicht wunder, daß sie im Gang der Erzählung von David nicht unvermittelt dasteht. Auch die für den Verlauf unseres Kapitels so bedeutsame Notiz in V. 1 und 2, daß David in seinem Zedernpalast sitzt, ist in 2. Sam 5, 11 vorbereitet durch den Hinweis, daß Hiram, der König von Tyrus, dem König David Zedern und Handwerker zum Bau seines Palastes zur Verfügung gestellt habe. Häufiger ist die Rede davon, daß David zum nāgīd über Jahwes Volk Israel werden soll. Diese Stellen seien hier kurz vorgeführt; dabei wollen wir auf bestimmte Formulierungen achten.

---

[1] O. Procksch, Die letzten Worte Davids (Festschrift R. Kittel [BWAT 13], 1913, 112ff.), 122ff.

[2] Daß die Verbformen in V. 9b. 10 perfecta mit waw copulativum, nicht perfecta consecutiva sind, hat mit Recht Rost aaO 59f. herausgestellt; V. 9b. 10 enthalten wie auch V. 8aγ. b. 9a Vorgeschichte, nicht Verheißung. Derselbe Gebrauch des perf. mit waw copulativum z. B. auch 2. Kön 14, 14; 23, 4. 5. 10. 12. 15. – Vgl. dazu auch R. Meyer (in: Festschrift F. Baumgärtel, 1959, 114–123).

1) Innerhalb eines in altem Zusammenhang sekundären Stückes[1], das von einem unerlaubten Opfer des Königs Saul handelt, faßt Samuel in 1. Sam 13, 13. 14 seinen Vorwurf gegen den König in die Worte zusammen:

Du hast töricht gehandelt; du hast das Gebot Jahwes, deines Gottes, nicht bewahrt, das er dich geheißen hat; denn (sonst) hätte Jahwe dein Königtum über Israel für immer gefestigt. Nun aber wird dein Königtum nicht bestehen. Jahwe hat sich einen Mann *nach seinem Herzen* gesucht; und Jahwe hat ihn entboten zum nāgīd über sein Volk; denn du hast nicht beachtet, was Jahwe dich geheißen hat.

2) Nach 1. Sam 25 rückt David, noch als Führer einer Freischar, mit seinen Leuten zu einem Racheakt gegen den reichen Herdenbesitzer Nabal, weil dieser Davids Knechten eine Abfuhr erteilt hatte. Ihm zieht zur Vermeidung von Unheil Nabals Weib Abigail entgegen; sie nimmt die Schuld auf sich und sagt u. a.:

Vergib deiner Magd ihr Vergehen; denn Jahwe wird gewiß meinem Herrn ein beständiges Haus – בֵּית נֶאֱמָן – (d. h., wie 2. Sam 7 lehrt: eine Dynastie) schaffen... Und Jahwe wird meinem Herrn all das Gute tun, das er über dich *geredet hat*, und er wird dich entbieten zum nāgīd über Israel (V. 28a. bα. 30).

3) 2. Sam 5, 1–3 berichtet, wie nach dem Tode Isbaals, des Sohnes und von dem Feldhauptmann Abner eingesetzten Nachfolgers Sauls, David zum König über Israel, d. h. nachdem er bereits König über Juda war (2, 4), nun auch König über die Nordstämme wurde:

(1) Nun kamen alle Stämme Israels zu David nach Hebron und sprachen: Sieh uns hier: dein Bein und Fleisch sind wir. (2) Schon früher, als Saul König über uns war, warst du es, der Israel aus- und einführte. Und Jahwe *sprach zu dir*: »*Du* wirst mein Volk Israel weiden, und *du* wirst nāgīd über Israel sein.« (3) Alle Ältesten Israels kamen zu dem König nach Hebron, und der König David schloß mit ihnen einen Bund in Hebron vor Jahwe, und sie salbten David zum König über Israel.

Diese Verse enthalten insofern eine gewisse Wiederholung, als zweimal Leute »zu David« bzw. »zum König« nach Hebron kommen, erst »alle Stämme Israels«, dann »alle Ältesten Israels«. Man hat den Eindruck, daß hier eine ältere Notiz über die Salbung Davids zum König durch die Ältesten von Israel erweitert worden ist[2]. Diese Erweiterung in V. 1 und 2 deutet den Akt, in dem David König über Israel wird, als Vollzug eines Jahwewortes, nach dem David Jahwes Volk Israel weiden und nāgīd über Israel sein soll.

4) In 2. Sam 6 schließt die Überführung der Lade nach der Davidsstadt mit einer Szene zwischen David und Mikal, seiner Frau und Tochter Sauls, in der Mikal die kultischen Tänze ihres königlichen Gemahls

---

[1] M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien I, 1943 (= 1957), 63.

[2] Vgl. z. B. W. Nowack, Richter, Ruth und Bücher Samuelis (HK I, 4), 1902, 167.

vor der Lade tadelt[1]. Die Episode wird beschlossen durch den Satz: »Mikal aber, die Tochter Sauls, hatte keine Kinder bis zu ihrem Tode« (V. 23). Zuvor heißt es in einem Wort Davids an Mikal:

›Gepriesen sei Jahwe‹[2], der *mich* erwählt hat vor deinem Vater und vor seinem ganzen Haus, daß er mich entbot zum nāgīd über das Volk Jahwes, über Israel.

Wie ein roter Faden zieht sich so durch die Geschichte von Davids Aufstieg bis hin zu 2. Sam 7, 8 die Aussage, daß David nāgīd über Jahwes Volk Israel sein soll[3], und zwar auf Grund von Jahwes Befehl 1. Sam 13, 14; 25, 30, nach Jahwes Wort, d. h. nach seiner Verheißung 1. Sam 25, 30; 2. Sam 5, 2; Jahwe hat David »nach seinem Herzen« ausgesucht 1. Sam 13, 14.

Blicken wir von hier aus auf Davids Dankgebet. Es beginnt in V. 18b. 19a mit den Worten:

Wer bin ich und was ist mein Haus (d. h. hier: meine Familie), daß du mich bis hierher gebracht hast. Und das war noch gering in deinen Augen, Allherr Jahwe; du sprachst auch über deines Knechtes Haus für die Zukunft.

Bereits diese Einleitung nimmt beide Teile der Jahwerede in V. 8–16 auf: Rückblick und Zusage der Dynastie. Von der Vergangenheit spricht noch einmal V. 21: »*Um deines Wortes willen und nach deinem Herzen* hast du all das Große getan.« Daß hier David in allgemeinen Worten Jahwes Großtaten preise, ist nicht anzunehmen; ebensowenig ist aber auch der Text nach der Parallelstelle in 1. Chr 17, 19 zu ändern[4]. Viel-

---

[1] 2. Sam 6, 20–23. Als Vorbereitung gehört dazu nicht nur V. 16 (so z. B. Rost aaO 14. 46. 107; M. Noth, Geschichte Israels, 1954², 153), sondern auch V. 14. Hierfür spricht außer dem sachlichen Zusammenhang zwischen V. 14 und 16 der Sachverhalt, daß das Verbum כרר außer in V. 16 im Alten Testament nur noch hier in V. 14 vorkommt, und zwar beide Male in der Form des pt. pil. – Die Chronik ersetzt מְכַרְכֵּר »tanzend« (»sich rund drehend«) in V. 16 (= 1. Chr 15, 29) durch מְשַׂחֵק »tanzend«, in V. 14 aber (= 1. Chr 15, 27) durch das Hapaxlegomenon מְכֻרְבָּל, das zwar graphisch ähnlich ist, dessen Bedeutung (»eingehüllt«) sich aber – entsprechend der Absicht des Chronisten – weit von dem Verb der Vorlage entfernt (vgl. W. Rudolph, Chronikbücher [HAT I, 21], 1955, 118f.).

[2] Vgl. BHK z. St.

[3] In der Frage, ob 2. Sam 7, 8 von 1. Sam 25, 30; 2. Sam 5, 2; 6, 21; (1. Sam 13, 14) literarisch oder überlieferungsgeschichtlich abhängig sei oder umgekehrt diese Stellen von 2. Sam 7, 8, sieht Noth (s. S. 145 bei und mit Anm. 1, 126 [= 339 Anm. 12]) die Priorität eher bei 2. Sam 7, 8. Mehr Wahrscheinlichkeit hat die dritte Möglichkeit für sich, daß 2. Sam 7, 8 einerseits und andererseits mindestens 2. Sam 5, 2 und 6, 21, vielleicht aber auch 1. Sam 25, 30 (und 13, 14?) von *einem* Verfasser stammen, der denselben Gedanken wiederholt hervorheben wollte. Vgl. auch Noth, Geschichte Israels, 183 Anm. 3, sowie A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten (Reformationsprogramm der Universität Leipzig), 1930 (= Kleine Schriften zur Geschichte Israels II, 1953, 1–65), 47 Anm. 12 (= 38 Anm. 2).

[4] 1. Chr 17, 19: »um deines Knechtes willen (und nach deinem Herzen)« statt

mehr bezieht sich, wie wir nunmehr auf Grund des Wortlautes der oben zitierten Stellen sagen können, die Aussage »um deines Wortes willen« konkret auf das Wort, auf die Verheißung Jahwes, daß David nāgīd über sein Volk Israel sein solle 2. Sam 7, 8; und ebenso nimmt der Ausdruck »nach deinem Herzen« die Erwählung Davids auf, wie sie in 1. Sam 13, 14 formuliert ist. In dem Dankgebet Davids werden also Aussagen der Nathanweissagung vorausgesetzt, die nach Rost einer Schicht angehören würden, die jünger ist als das Gebet. Damit wird aber die Aufteilung des Textes auf zwei Schichten, wie sie Rost angenommen hat, als unmöglich erwiesen. Das Davidgebet nimmt Bezug auf die *ganze* Nathanweissagung, nicht nur auf jene Sätze, in denen von dem בַּיִת, dem »Haus«, der Dynastie Davids die Rede ist. Die Nathanweissagung gehört also als *ganze* mit dem Gebet Davids zusammen. Lediglich V. 11b bildet einen älteren Kern, V. 12b. 13a ist jüngerer Einschub. Auch V. 16, den Rost wegen des Stichwortes בַּיִת mit V. 11b zusammengestellt hatte[1], gehört nicht zu diesem alten Kern, sondern zu dem übrigen Text. Denn erstens spricht hier – nach einer vom Sinn her geforderten und von einigen hebräischen Handschriften und von der griechischen Übersetzung der Septuaginta nahegelegten Textänderung – Jahwe in 1. Person, während die 3. Person für Jahwe wie in V. 11b erst durch eine weitere Konjektur zu gewinnen wäre[2]; und zweitens erscheinen auch die Worte dieses Verses נֶאֱמָן בֵּיתְךָ »dein Haus wird beständig sein« vorbereitet durch den Satz »Jahwe wird dir einen בַּיִת נֶאֱמָן ›ein beständiges Haus‹ schaffen« im Munde der Abigail in 1. Sam 25, 28[3].

Die so herausgearbeitete literarische Einheit von Nathanweissagung und Davidgebet ist nun noch durch eine sachliche Übereinstimmung zu unterstreichen, die M. Noth in einem Aufsatz »David und Israel in

---

2. Sam 7, 21: »um deines Wortes (= deiner Verheißung) willen (und nach deinem Herzen).« Die Änderung z. B. bei Nowack aaO 179.

[1] AaO 58f.

[2] V. 16a nach MT: »Fest sein wird dein Haus und dein Königtum immerdar vor dir (David!).« Wie in V. 26 und 29 ist aber auch in V. 11a gemeint, daß Davids Haus *vor Jahwe* Bestand haben wird, zumal mit seinem Bestand nach Davids Tod (V. 12!) gerechnet wird. Das suff. 2. sing. masc. in לְפָנֶיךָ ist als Dittographie des ersten Buchstabens des nachfolgenden Wortes (כסאך »dein Thron«) zu streichen, wodurch sich als ursprünglicher Text לפני = לְפָנַי »vor mir (Jahwe)« ergibt; dies haben einige hebräische Handschriften sowie LXX in ihrer Übersetzung bewahrt (oder auch nach dem geforderten Sinn bereits ihrerseits wiederhergestellt). Rost, aaO 58 Anm. 25, ergänzt zu לפני entweder יהוה oder das suff. 3. sing. masc.: לְפָנָיו.

[3] Dieses zweite Argument gilt in dem Fall, daß 1. Sam 25, 30 nicht erst von 2. Sam 7, 8 abhängig ist. Vgl. oben S. 143 Anm. 3.

II Samuel 7« (1957)[1] dargestellt hat. Wie wir sahen, steht überall neben David als nāgīd betont Israel als Jahwes Volk. Und hier bezeichnet der Name Israel nicht nur die nördlichen Stämme, über die David nach 2. Sam 5, 3 ebenso König wurde wie vorher nach 2. Sam 2, 4 über Juda, sondern jene sakrale Größe des Gottesvolkes, dessen Zentralheiligtum, die Lade Jahwes, David nach Jerusalem gebracht hatte. So sind auch zu Beginn der Nathanweissagung Jahwes Taten nicht nur für David, sondern auch für dieses sein Volk Israel hervorgehoben[2]. Dem entspricht nun, daß David in dem Gebet nicht nur Jahwe selbst, sondern auch Jahwes Volk Israel preist:

Also bist du groß, Allherr Jahwe, denn niemand gleicht dir... Und wer ist wie dein Volk Israel ein einzigartiges Volk auf Erden.

Diese Worte gehören zu den von Rost für deuteronomistisch erklärten Versen 22–24[3]. Aber sie zeigen so wenig deuteronomistisches Gepräge, daß nicht die ganzen Verse 22–24 als deuteronomistisch anzusehen sind, sondern mindestens die genannten Sätze, aber wohl auch noch weitere Teile zum ursprünglichen Bestand des Davidsgebetes zu rechnen sind[4]. So zeigt sich, daß Nathanweissagung und Davidgebet sowohl sachlich als auch literarisch zusammengehören.

Nachdem schon Rost keine Bedenken gesehen hatte, die Einleitung des Kapitels – das Gespräch zwischen David und Nathan und den ersten Teil der Jahwerede – mit dem Gebet Davids zusammenzuordnen, ergibt sich nun, nachdem auch die Weissagung mit dem Gebet zusammengehört, die literarische Einheitlichkeit des *ganzen* Kap. 2. Sam 7[5]. Lediglich in V. 11 b findet sich ein älterer, unverändert aufgenommener Satz – der Kern der »Nathanweissagung«; jünger als der Hauptbestandteil des Kapitels sind lediglich einige deuteronomistische Zusätze[6].

Die Frage, welche Stellung das Kapitel im größeren Zusammenhang der Überlieferung von David einnimmt, läßt uns nun noch einmal das Problem der Traditionsstoffe aufgreifen. Dieses Kap. 2. Sam 7 steht an einer entscheidenden Stelle der Überlieferung. In Kap. 6 endete die Lade-

---

[1] Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, o. J. (1957), 122 bis 130, = Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1960², 334–345.

[2] V. 10: »Ich habe einen Ort bestimmt für mein Volk, für Israel, und habe es gepflanzt, daß es an seiner Stelle wohnt und nicht mehr zittert und böse Leute es nicht weiterhin bedrücken...«

[3] AaO 49 f. 53 f. [4] Noth aaO 124 f. (= 335 f.).

[5] Zum Problem der literarischen Einheit von 2. Sam 7 vgl. auch den Exkurs S. 151 ff.

[6] Außer V. 12 b. 13 a und Teilen von V. (22?). 23. 24 wird V. 1 b deuteronomistisch sein (vielleicht auch V. 11 a oder mindestens V. 11 aβ? – Nach Noth aaO 125 [= 338], erscheint die Ursprünglichkeit von V. 11 a »sehr zweifelhaft«).

erzählung, zu der die Kap. 1. Sam 4–7,1 gehören, die also im heutigen Aufbau der Samuelbücher auseinandergerissen ist. Die Verheißung einer Dynastie an David in 2. Sam 7 leitet über zu dem großen Komplex der Überlieferung von der Thronnachfolge Davids; die Fortsetzung in Kap. 9 schloß ursprünglich unmittelbar an den Text von Kap. 7 an[1]. Beide Traditionskomplexe stoßen hier aneinander und sind in doppelter Weise miteinander verknüpft. Wie wir schon sahen, endet der Bericht über die Überführung der Lade nach Jerusalem in 2. Sam 6 mit einer kurzen Szene zwischen David und seiner Frau Mikal. Diese Episode ist allein wegen ihres Schlußsatzes hier angefügt: Und Mikal, Sauls Tochter, hatte kein Kind bis zu ihrem Tode. Den Grund für Mikals Kinderlosigkeit will der Erzähler darin gesehen haben, daß Mikal an den kultischen Tänzen ihres Gemahls Anstoß genommen hat. Die Notiz von Mikals Kinderlosigkeit gehört aber überlieferungsgeschichtlich nicht zu der Ladeerzählung, sondern bereits zu der Überlieferung von der Thronnachfolge Davids[2]. Schon hier wird darauf hingewiesen, daß ein Thronprätendent von der Tochter Sauls, des früheren Königs, *nicht* auftreten, daß also das Königtum Sauls auch nicht auf indirektem Wege – über seine Tochter – eine Fortsetzung finden wird. Umgekehrt stellt das Kap. 2. Sam 7 die Verbindung von der Thronfolgeüberlieferung nach rückwärts her: Durch Davids Erwägung, für die Lade einen Tempel zu bauen, und Jahwes Ablehnung dieses Planes, knüpft es über die Mikalepisode hinweg noch einmal bei dem Thema »Lade Jahwes« an.

Ist also die Nathanweissagung eng an die Erzählung von der Überführung der Lade nach Jerusalem angeschlossen, so erhebt sich die Frage nach dem Sinn dieser Verbindung. Welcher Anlaß hat dazu geführt, daß die beiden Traditionskomplexe in dieser Weise aneinandergereiht und daß nicht andere Traditionen, etwa Berichte über Kriege, wie sie jetzt in Kap. 8 den Gang der Thronfolgeüberlieferung unterbrechen, zwischen das Ende der Ladeerzählung in 2. Sam 6 und den Beginn der Thronfolgeüberlieferung in 2. Sam 7 gestellt wurden? Offenbar besteht ein logischer Zusammenhang zwischen dem Schluß der Ladeüberlieferung und der Nathanweissagung[3].

---

[1] Rost aaO 107 (2. Sam 9 folgte auf den Grundbestand von Kap. 7: V. 11b. 16); Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, 62 bei und mit Anm. 3.

[2] Rost aaO 14. 36. 105ff. 120.

[3] Nach H.-J. Kraus, Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament (BHTh 13), 1951, 34ff., sind Ladeüberlieferung und Nathanweissagung im Kultus verbunden worden. In der Ladeüberlieferung als dem hieros logos des Jerusalemer Ladeheiligtums habe nicht nur 2. Sam 6 – die Überführung der Lade nach Jerusalem durch David – eine besondere Rolle gespielt, sondern auch 2. Sam 7, indem dieses Kapitel die Berechtigung Davids zu dieser Maßnahme erweise, also den Fest-

Daß David die Lade nach Jerusalem gebracht hat, deutet man allgemein als einen religionspolitischen Akt, durch den der König die politische Hauptstadt seines Landes oder richtiger seiner vereinigten Königreiche auch zur Kultmetropole erheben wollte[1]. Aber diese Beurteilung der Maßnahme Davids ist doch zu einseitig. In zahlreichen Inschriften des Zweistromlandes, die zum Vergleich heranzuziehen deshalb erlaubt ist, weil auch sonst Einflüsse von dort auf das judäische Königtum vorliegen[2], rühmen Könige ihre Maßnahmen für den Bau und die Instandhaltung der Tempel als einen Akt der demütigen Fürsorge für den Gott, als ein »colere«, als Gottes-Dienst. Und stets ist mit dem Bericht über den Bau oder die Renovierung eines Tempels eine Angabe über das Wohlergehen des Königs verbunden, sei es daß dieses Wohlergehen berichtet oder nur gewünscht oder erbeten wird. Einige Beispiele aus verschiedenen Zeiten mögen dies illustrieren.

Gudea von Lagasch im südlichen Mesopotamien stellt um 2000 v. Chr. in neuerbaute Tempel Statuen seiner Person auf, in denen er selbst allezeit vor der Gottheit steht, mit folgenden Benennungen: »Meinem König (gemeint ist hier der Gott Ningirsu) habe ich seinen Tempel erbaut; das

---

pilgern, denen der hieros logos des Jerusalemer Heiligtumes vorgetragen wurde, eine Antwort gebe auf die Frage: »Wer hat denn überhaupt David ermächtigt, eine solch einschneidende Tat zu vollbringen und die Lade des Gottes Israels in seine Stadt zu holen?« (aaO 34). »David als der von Jahwe erwählte König (II S 7) ist ermächtigt gewesen, ein neues kultisches Zentrum Israels auf dem Zion zu errichten und die Lade Jahwes nach Jerusalem zu holen (II S 6)« (aaO 36, dort gesperrt gedruckt). Aber 2. Sam 7 zielt gar nicht darauf, daß David »von Jahwe zum König Israels erwählt, eingesetzt und bevollmächtigt worden« (aaO 35) sei, sondern auf die Errichtung und Erhaltung einer Dynastie; die Erwählung Davids wird in der Nathanweissagung nur innerhalb der »Vorgeschichte« rekapituliert (V. 8 f.) und ähnlich in Davids Gebet (V. 18), während Davids Bitte in V. 25. 29 nur den Bestand des »Hauses« (der Dynastie) Davids im Auge hat. Wenn aber die Nathanweissagung dem David nicht die göttliche Erwählung zuspricht, dann will sie auch nicht dem König – im Gang der Erzählung des hieros logos zudem erst nachträglich – die Gewißheit geben, zur Überführung der Lade nach der Davidsstadt berechtigt gewesen zu sein. Der Skopus von 2. Sam 7 ist nicht nach rückwärts, auf 2. Sam 6, gerichtet, sondern allein nach vorwärts, auf die Thronfolgegeschichte.

[1] Vgl. z. B. M. Noth, Jerusalem und die israelitische Tradition (OTS 8, 1950, 228–246 = Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1957 [= 1960²], 172 bis 187), 31 ff. (= 174 f.). Anders Kraus aaO 36 f.

[2] Es genügt hier, auf die in den judäischen »Hofstil« übernommene Formulierung: »Er (der König) wird herrschen von Meer zu Meer, vom Euphrat bis an die Enden der Erde« (Ps 72, 8; vgl. Sach 9, 10) hinzuweisen, die nur in Mesopotamien entstanden sein kann.

Leben (sei) mein Lohn.«[1] Oder: »Der König, dessen schwere Stärke die Länder nicht ertragen, Ningirsu hat dem Gudea, dem Erbauer des Tempels, ein gutes Geschick bestimmt.«[2] Im ersten Beispiel ist langes Leben *erbeten*, im zweiten ein gutes Geschick *gewährt*. Daß auch Nachkommenschaft ersehnt wird, zeigt der folgende Text des assyrischen Königs Assarhaddon, der von 681–669 v. Chr. regierte und der unter anderen auch den judäischen König Manasse[3] zu seinen Vasallen zählte:

Nachdem ich jenes Haus (d. h. den Tempel) vollendet hatte ..., ließ ich Sin, Ningal, Schamasch und Aa, die großen Götter, meine Herren, darin wohnen ... Daraufhin mögen Sin und Schamasch ... mir ... Erlangung von Nachkommenschaft, reichen Nachwuchs ... immer wieder zusammen (im Orakel) antworten[4].

Und schließlich ein Beispiel aus einer Inschrift des Danunier-Königs Azitawadda aus dem 8. vorchristlichen Jahrhundert, die in Karatepe im äußersten Osten Kilikiens gefunden wurde:

Ich erbaute diese Stadt und legte ihr den Namen Azitawaddija bei und ließ diesen Gott, den Baal Krntrjš, in ihr Wohnung nehmen. Es segne der Baal Krntrjš den Azitawadda mit Leben und Heil...[5].

Dieser König hat in einer von ihm neu erbauten Stadt den Gott – von dessen nichtsemitischem Namen wir bis jetzt nur die Konsonanten kennen – »Wohnung nehmen lassen« – das ist der Anlaß, die Bitte um Segen anzuschließen. Hier liegt der Vergleich mit 2. Sam 6 und 7 besonders nahe. Daß David die Lade nach der »Davidsstadt« gebracht, daß er, wie es Ps 132, 5 ausdrückt, »für Jahwe eine Wohnstatt gefunden« hat, ist demütige Fürsorge für die Gottheit[6]; sie wird fortgesetzt in der Erwägung, nun auch einen Tempel zu bauen. Unmittelbar hieran schließt sich – noch durch das Wortspiel um das »Haus« auch äußerlich verbunden – die Verheißung der Dynastie an. Wie der Vergleich mit den aufgeführten Beispielen lehrt, ist hier diese Verheißung als der Lohn für Davids Dienst für Jahwe verstanden. Das ist der sachliche Grund, der das Ende des einen Traditionskomplexes, den Bericht von der Ladeüberfüh-

---

[1] Statue B VII, 14–17: F. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften (VAB I, 1), 1907, 72 f.

[2] Statue D V, 2–7: aaO 78 f.

[3] Zu Manasse vgl. im Alten Testament 2. Kön 21, 1–18; 2. Chr 33, 1–20.

[4] Ninive I, 12–20: R. Borger, Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (AfO Beih. 9), 1956, 68.

[5] Statueninschrift III, 14–18: A. Alt, Die phönikischen Inschriften von Karatepe (WO I/4, 1949, 272–287), 278 f. Vgl. Untere Torinschrift II, 17–19; III, 2 f.: ebd. 274 f.; Obere Torinschrift II, 4–7: A. Alt, Ergänzungen zu den phönikischen Inschriften von Karatepe (WO II/2, 1955, 172–183), 176.

[6] Zu dem hier berührten Thema der »Königsdemut« vgl. ausführlich: E. Kutsch, עָנָוָה (»Demut«). Ein Beitrag zum Thema »Gott und Mensch im Alten Testament« (Habilitationsschrift Mainz), 1960 (Maschinenschrift), 105 ff.

rung, mit dem Anfang der Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, der Nathanweissagung, verbindet.

Diese Nathanweissagung, der Kern des Kap. 2. Sam 7, ist wie ein Wegweiser in die Zukunft. War David von Jahwe erwählt, bestimmt zum nāgīd, zum »Fürst« über Israel, so erhält nun durch diese Verheißung die Reihe der von ihm abstammenden Nachkommen, seine Dynastie, ihre Legitimation. Andere Stellen im Alten Testament nennen diese Verheißung einen »Eid« Ps 132, 11 oder einen »Bund« Ps 89, 4, ja einen »ewigen Bund« 2. Sam 23, 5. Aber alle diese Bezeichnungen sagen dies eine aus: der Gott, von dem sich Israel erwählt weiß, will, daß auf Davids Thron immer ein Nachkomme dieses Königs sitzt; er selbst garantiert den Bestand der Dynastie – ja: er setzt ihren jeweiligen Vertreter in ein besonders enges Verhältnis zu sich. So ist diese Dynastie in der Tat eine »Dynastie von Gottes Gnaden«. Selbst wenn das Kap. 2. Sam 7 erst nach der Zeit Davids und Salomos entstanden wäre – der Kern in V. 11 b zeigt, daß hier nicht sekundär eine Tradition geschaffen wird, sondern daß ein solches Wort – sicher durch den Propheten Nathan – in der Tat an David ergangen ist. Davids Großreich setzte sich, politisch gesehen, aus mehreren Königtümern zusammen, die David in Personalunion vereinigte. Der Bestand dieses Reiches hing davon ab, daß die Nachfolge auf Davids Thron gesichert war. So war die Bildung der Dynastie historisch eine Notwendigkeit. In einer Welt, in der ein Königtum nicht ohne enge Beziehung zur Gottheit vorstellbar war, in der jeder König den Göttern in besonderer Weise nahestand, bedurfte auch in Israel jeder König einer göttlichen Legitimation. Für die Davididen bestand diese Legitimation in der Nathanweissagung.

Wenn auch bereits nach Salomos Tod die nördlichen Stämme – außer Benjamin – sich von der Herrschaft der Davididen wieder lösten und zu einem Wahlkönigtum zurückkehrten, das nur vereinzelt für Dynastiebildungen Raum ließ, – in Juda und Jerusalem behielt die Davidynastie den Thron. Wie wenig oft das Verhalten der einzelnen Könige gegenüber Jahwe und seinem Volk der Beauftragung und Legitimierung durch ihren Gott gerecht wurde, lehrt die Geschichte und zeigt die Kritik der Propheten. Aber diese Kritik richtet sich wohl gegen die einzelnen Könige, nicht aber gegen die Dynastie als Träger der Davidverheißung[1].

Mit der Eroberung Jerusalems und dem Untergang des Staates Juda im Jahre 587 v. Chr. endet die Herrschaft der Davididen. Aber die Nathanweissagung wirkte weiter. Mit der Verheißung, daß stets ein Nachkomme Davids dessen Thron einnehmen soll, hat sich die Erwartung

---

[1] A. H. J. Gunneweg, Sinaibund und Davidsbund (VT 10, 1960, 335–341), 340.

eines endzeitlichen Heilsbringers verbunden. Ältester Beleg hierfür ist der Judaspruch im sog. Jakobsegen in Gen 49, 8–12, der wohl noch aus der Zeit Davids oder spätestens Salomos stammt. Dieser Spruch verheißt Juda und damit dem judäischen Königshaus, den Davididen, die Herrschaft, so lange bis eine hier nur undeutlich beschriebene Gestalt – offenbar aus demselben Geschlecht – die Herrschaft »über die Völker« antritt und mit ihr paradiesische Fruchtbarkeit über die Erde kommt. Fortan wird dieser König der Heilszeit aus Davids Geschlecht erwartet: in Jes 8, 23 – 9, 6 kennzeichnet politischer Friede, in Jes 11, 1–6 außerdem Friede in der Natur seine Herrschaft; Mi 5, 1 unterstreicht seine Herkunft aus Bethlehem, woher auch David stammte. Einmal schien sich diese Erwartung zu realisieren: in einer Zeit besonderer politischer Unruhe, hervorgerufen durch einen Wechsel auf dem persischen Thron, sehen die Propheten Haggai und Sacharja den Serubbabel im Licht dieser Hoffnung, den Enkel des vorletzten judäischen Königs Jojakin, einen Mann, der um 520/518 Regierungskommissar des persischen Königs Darius in Jerusalem war. Aber wir hören dann nichts von einer Erneuerung des davidischen Königtums: die politischen Verhältnisse ließen sie nicht zu.

Auf die Bedeutung, die die Davidsohnschaft Jesu, d.h. Jesu Abstammung aus davidischem Geschlecht, im Neuen Testament hat, kann hier abschließend nur hingewiesen werden. *Daß* die Davidsohnschaft Jesu dort eine Rolle spielt, hat letztlich seine Wurzel in der Nathanweissagung, deren Ausgestaltung im Mittelpunkt des Kap. 7 des 2. Samuelbuches steht.

Wir fassen zusammen: Den Mittelpunkt des 7. Kapitels des 2. Samuelbuches bildet die sog. »Nathanweissagung«, eine durch den Propheten Nathan dem König überbrachte Verheißung Jahwes: Davids Königtum wird dauernden Bestand haben; stets wird ein Nachkomme aus seinem Geschlecht seinen Thron einnehmen, der zudem in einem besonders engen Verhältnis zu seinem Gott stehen wird, nämlich in dem des Sohnes zum Vater. Das Kapitel ist um einen Satz als älteren Kern herum komponiert und erweist sich, abgesehen von einzelnen deuteronomistischen Zusätzen, als sachlich und literarisch einheitlich. Die Nathanweissagung ist eng verflochten mit dem vorhergehenden Bericht von der Überführung der »Lade Jahwes« nach Jerusalem durch David. Darin, daß die Dynastieverheißung als der Lohn für den in diesem Akt bestehenden Dienst an dem bei der Lade gegenwärtigen Gott anzusehen ist, liegt der innere Zusammenhang zwischen beiden Texten. Fast vier Jahrhunderte lang war durch die Nathanweissagung die davidische Dynastie als der Träger der promissio Dei auf dem judäischen Königsthron legitimiert. Die Ver-

heißung selbst hat über das Ende der Dynastie hinaus fortgewirkt bis in das Neue Testament, ja bis hinein in unser Glaubensbekenntnis, indem hier der Name »Christus« eine letzte Widerspiegelung der an das Davidhaus anknüpfenden Messiaserwartung ist.

Exkurs

Eine andere Möglichkeit, die literarische Einheit von 2. Sam 7 aufzuweisen, eröffnet der Versuch, das Kapitel als formgeschichtliche Einheit zu verstehen. So hat SIEGFRIED HERRMANN in einem Aufsatz »Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel«[1] es unternommen, den Aufbau von 2. Sam 7 (wie auch von 1. Kön 3, 4–15) von der in Ägypten beheimateten Gattung der »Königsnovelle« her zu erklären, und NOTH[2] hat diese formgeschichtliche Einordnung von 2. Sam 7 übernommen. Die Königsnovelle ist eine Form der ägyptischen Geschichtsschreibung, vom Mittleren Reich bis in die Spätzeit nachweisbar. Sie »will Taten, Ereignisse und Institutionen auf den König zurückführen, sie will ihn als ihren Urheber und Initiator verstehen lehren, indem sie möglichst ausführlich den König vor versammeltem Hofe seine neuen Beschlüsse mitteilen läßt«[3]. Dabei handelt es sich »durchgängig um ein überragendes, durch die Zeiten wirkendes Ereignis, und stets ist es der König, nicht so sehr als Einzelpersönlichkeit, sondern als typische Figur, die dabei im Mittelpunkt steht«[4]. In der Tat lassen sich einige Parallelen zwischen den dieser Literaturgattung zugehörenden Texten und 2. Sam 7 aufzeigen. Wie der Pharao vor seinen Beamten »erscheint«, so sitzt David in seinem Palast vor Nathan; er teilt diesem seinen Plan mit, einen Tempel zu bauen, und dieser heißt das Vorhaben gut[5]. Wie »Tempelbau und Königstheologie ... die Hauptthemen der ägyptischen Königsnovelle« sind[6], so steht auch in 2. Sam 7 neben dem Tempelbau die Gottessohnschaft des Königs; allerdings ist hier, wie Ps 2, 7 lehrt, die mythologische Aussage durch die Anschauung von der Adoption des Königs durch Jahwe ersetzt.

Aber eine genaue Nachprüfung erweckt doch Zweifel an der Richtigkeit der These, daß hinter dem Aufbau von 2. Sam 7 die Gattung der

---

[1] Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 3, 1953/54, 51–62 = Festschrift A. Alt, 33–44.

[2] David und Israel, 128 ff. (= 342 ff.).

[3] S. HERRMANN aaO 51 (= 33).

[4] ALFRED HERMANN, Die ägyptische Königsnovelle (Leipziger Ägyptologische Studien 10), 1938, 11.

[5] Vgl. die Beispiele bei A. HERMANN aaO 15 ff. 49 ff.

[6] S. HERRMANN aaO 58 (= 40).

Königsnovelle steht. Als wesentlich gehört zur Königsnovelle, daß der Plan des Königs durchgeführt wird; das gilt auch und gerade für den Fall, daß – ein literarisches Mittel, die Initiative des Königs zu unterstreichen – die Beamten dagegen Einwände erheben[1]. Demgegenüber wird in 2. Sam 7 der von David geplante Tempelbau durch Jahwe *verhindert*. Damit weicht 2. Sam 7 in dem entscheidenden Punkt von dem inhaltlichen Schema der Königsnovelle ab. S. Herrmann spricht denn auch von der »kopernikanischen Wende der Königsnovelle auf dem Boden Israels, wo zuletzt nicht der König, sondern der Absolutheitsanspruch Jahwes herrscht«[2]. Indes – sollte ein Mann das Kap. 2. Sam 7 nach der Gattung der Königsnovelle aufgebaut haben, obwohl diese das Gegenteil von dem aussagt, was er selbst darzustellen hatte? Das ist doch ganz unwahrscheinlich.

Eine weitere Beobachtung kommt hinzu. In 2. Sam 7 stehen »Tempelbau«, genauer: Ablehnung des Tempelbaus, und »Königstheologie«, genauer: Verheißung der Dynastie und der Sohnesstellung eines jeden Davididen auf dem Thron gegenüber Jahwe, im Gegensatz zu einander. Eine derartige Gegenüberstellung findet sich, soweit ich sehe, nirgends in den »Königsnovelle«-Texten. Dort sind Aussagen über das Königtum des Pharao eingearbeitet in dessen Rede, in der er seine Pläne entfaltet[3]. M. a. W.: in der Königsnovelle erscheint die »Königstheologie« gar nicht als selbständiges Thema *neben* dem Plan des Pharao und seiner Durchführung; sie ist vielmehr diesem Hauptthema untergeordnet. Dementsprechend kann das Thema »Königstheologie« auch in einer Reihe von Texten zur Königsnovelle ganz fehlen. Auch hinsichtlich der Gegenüberstellung von Davids Tempelbau und der Dynastieverheißung durch Jahwe in 2. Sam 7 kann die Gattung der Königsnovelle nicht als Vorbild gelten. Demgegenüber haben die oben angeführten Parallelen in Einzelheiten kein Gewicht. Der Vermerk in 2. Sam 7, 1, daß David in seinem Zedernpalast sitzt, bereitet die Entfaltung seiner Tempelbaupläne vor; und die Einführung des Propheten Nathan in V. 2[4] mit dessen Zustimmung in V. 3 erleichterte dem Erzähler den Anschluß der Jahwerede an Nathan in V. 4ff. So erklären sich beide Züge glatt aus dem Aufbau der Erzählung in 2. Sam 7. Man wird demnach die Gattung der Königsnovelle kaum als formgeschichtliches Vorbild für den Aufbau dieses Kapitels heranziehen können. Auf diesem Wege ist also die literarische Einheit von 2. Sam 7 nicht zu erweisen.

---

[1] Vgl. A. Hermann aaO 18. [2] AaO 59 (= 41).

[3] Vgl. die Beispiele bei S. Herrmann aaO 54f. (= 36f.).

[4] Daß dem König nur eine einzelne Person gegenübersteht, ist auch in den ägyptischen Texten bereits eine Ausnahme (S. Herrmann aaO 58 [= 40]).

Der Kern der sog. Königsnovelle, eine königliche Großtat, fehlt gänzlich in dem zweiten von S. HERRMANN[1] herangezogenen Text, 1. Kön 3, 4–15. A. HERMANN[2] hatte eine Ähnlichkeit (!) mit der Königsnovelle in dem ganzen Abschnitt 1. Kön 3, 1–28 gesehen, also das weise Urteil Salomos als Erfüllung von Salomos Bitte um Weisheit (sic!) mit einbezogen. S. HERRMANN dagegen beschränkt die »Parallele« zur Königsnovelle auf V. 4–15. Zusammen mit der Entfaltung eines königlichen Vorhabens fehlt hier auch ein Dialog des Königs mit der Beamtenschaft, was S. HERRMANN selbst[3] auffällig fand. Gegenüber dem Fehlen dieser beiden wichtigsten Züge hat eine Übereinstimmung mit einzelnen Texten der Gattung »Königsnovelle« in nebensächlichen Punkten[4] nichts zu besagen. Wie wenig in 1. Kön 3, 4–15 an die Übernahme der Königsnovelle aus Ägypten zu denken ist, zeigt in den von S. HERRMANN[5] besonders hervorgehobenen V. 6–8 die Betonung der Jugend Salomos in V. 7. Sie will gegenüber Jahwe das Unvermögen des Königs unterstreichen und begründet so die Bitte um ein »hörendes Herz« in V. 9. Demgegenüber heben die ägyptischen Texte gerade besondere Taten des Pharao schon in früher Kindheit hervor (z. B.: »Ich habe schon als Nestling erobert.«) – eine von 1. Kön 3, 7 völlig verschiedene Aussage. Also nicht nur für 2. Sam 7, sondern auch für 1. Kön 3, 4–15 kann man S. HERRMANN nicht folgen.

In diesem Zusammenhang ist noch eine weitere These zu 2. Sam 7 zu erwähnen. S. MORENZ[6] vermutet, daß in dem Satz der Jahwerede: »Ich habe dir einen ʿ ʾ[7] Namen gemacht gleich dem Namen der Großen auf Erden« (V. 9b) der Terminus »einen Namen machen« wörtliche Übersetzung von ägypt. *irj rn* sei, das im Ägyptischen die Festsetzung der Königsnamen bezeichnet. Nun ist der ägyptische Terminus insofern eindeutig, als er »nur in bezug auf Könige gebraucht wird«[8]. Diese einseitige feste Prägung fehlt aber dem hebr. עָשָׂה שֵׁם. So bezieht sich etwa – von zahlreichen anderen Beispielen abgesehen – in 2. Sam 7, 23 »einen Namen machen« auch auf das Volk Israel (vgl. auch V. 26: »Dein [Jahwes] Name wird groß sein.«). Man wird aber 2. Sam 7, 9b eher vom hebräischen als vom ägyptischen Sprachgebrauch her zu verstehen haben. Dann meint der Versteil: »Ich (Jahwe) habe deinen Ruhm groß gemacht wie den der Großkönige.«

---

[1] AaO 53ff. (= 35ff.). [2] AaO 39 Anm. 64. [3] AaO 53 (= 35)

[4] S. HERRMANN aaO 53 (= 35): »Traum im bzw. am Heiligtum, Schweigen des Königs, Gang zur Stadt, Opfer.« [5] AaO 54 (= 36).

[6] Ägyptische und davidische Königstitulatur (ZÄS 79, 1954, 73f.).

[7] MT: ›großen‹; das Wort fehlt in LXX und in der Parallelstelle 1. Chr 17, 8 MT und LXX. [8] H. RANKE, ZÄS 79, 1954, 73.

Die Christologie des Markusevangeliums

Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums[1]

von

Johannes Schreiber

I

Die Theologie des Markus[2] und insbesondere seine Christologie zu erheben, ist ein schwieriges Unternehmen, da uns, anders als bei Matthäus und Lukas, die ja das Markusevangelium benutzten, seine Vorlagen, die er verarbeitet hat, nicht gesondert überliefert sind. Ich nenne deshalb zuerst die methodischen Grundsätze, die bei exakter Anwendung m.E. dennoch eine sichere Erkenntnis der theologischen Arbeit des Markus ermöglichen.

1. Alle Verse des Markusevangeliums, die mit Hilfe analytischer Untersuchungsmethoden der Redaktion des Markus zuzuschreiben sind, ergeben den Ausgangspunkt für die Erhebung seiner Theologie, insofern in diesen über das ganze Evangelium verstreuten Versen[3] dennoch eine einheitliche theologische Konzeption sichtbar wird.

2. Wo Matthäus oder Lukas oder gar beide Evangelisten den Markustext in einem bestimmten Punkt, womöglich über das ganze Evangelium hin, ändern, liegt sehr wahrscheinlich eine theologische Aussage des Markus

---

[1] Öffentlicher Promotionsvortrag vor der Evang.-theol. Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn, gehalten am 23. Juli 1960. Die Vorlesung wurde in gekürzter Fassung vorgetragen. Die Druckvorlage hat Erweiterungen im Text (Abschnitt VIII) und durch die Anmerkungen erfahren. Für Hinweise danke ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor D. Vielhauer, aufrichtig. Weiter gilt mein Dank Herrn Dr. S. Schulz für manche Anregung aus freundschaftlichem Gespräch.

[2] Der Name »Markus« wird als Chiffre für den unbekannten Verfasser des Markusevangeliums gebraucht. Entsprechendes gilt für die Namen Matthäus, Lukas und Johannes, vgl. G. Bornkamm, Art. Evangelien, RGG³ II 761. 763. 765; R. Bultmann, Art. Johannesevangelium, RGG³ II 848f.

[3] Ob diese Verse auf alte Tradition zurückgehen oder erst vom Evangelisten formuliert wurden, spielt für unsere Frage nach der Theologie des Evangelisten keine entscheidende Rolle. Die theologische (und historische) Aussage des Traditionsmaterials ist für uns nur insofern interessant, als sich hier und da zeigen läßt, daß der Evangelist die Tradition in seinem Sinne bearbeitet oder eingeordnet hat.

vor, die sie ablehnen. Dieser Grundsatz gilt besonders dann, wenn festgestellt werden kann, daß ihre eigene Theologie der des Markus in diesem Punkte widerspricht.

3. Die Auswahl und Anordnung der Tradition im Markusevangelium erlaubt ebenfalls Rückschlüsse auf die Redaktion des Evangelisten.

4. Die mit Hilfe der eben genannten Grundsätze erhobene Theologie des Markus muß nicht nur einen in sich geschlossenen und geordneten Verkündigungskomplex ergeben, sondern auch in einer bestimmten religionsgeschichtlichen Situation sinnvoll sein.

II

Nach dieser methodischen Grundlegung des Referates wählen wir zum Ausgangspunkt unserer Darlegungen drei Ergebnisse der bisherigen Forschung, die z. T. schon über 60 Jahre zurückliegen und sich in der Zwischenzeit als richtig erwiesen haben.

1. Im Jahre 1892 stellte KÄHLER fest, die Evangelien könne man etwas herausfordernd »Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung nennen«[1]. Ausschließlich und nur für Markus trifft dieses Urteil wirklich zu, wie DAHL, MARXSEN und BORNKAMM in jüngster Zeit erst wieder bestätigten[2].

2. WREDE veröffentlichte im Jahre 1901 sein Buch über die von ihm bei Markus entdeckte Theorie des Messiasgeheimnisses[3]. Indem Markus in die ihm vorgegebene Tradition die Schweigegebote Jesu, das Unverständnis aller Menschen gegenüber Jesu Sendung und Auftrag, wie auch die sog. Parabeltheorie von Mk 4, 10 ff. einfügte, schuf er das erste Evangelium als Buch der geheimen Epiphanien, wie DIBELIUS unter Zustimmung von BULTMANN formulierte[4].

3. In seiner Geschichte der synoptischen Tradition von 1921 bezeichnet BULTMANN als die wesentliche Absicht des Markusevangelisten: »die Vereinigung des hellenistischen Kerygma von Christus, dessen wesentlicher

---

[1] M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (1892), 33 A. 1; [2](1898), 80 A. 1; Neudruck in: Theol. Bücherei Bd. 2 (1953), 59 A. 1.

[2] N. A. DAHL, Die Passionsgeschichte bei Matthäus, NTSt II 1 (1955), 28 f.; W. MARXSEN, Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (1956), 17; BORNKAMM, RGG[3] II 761.

[3] W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien (1901).

[4] M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums [3](1959), 232; R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition [4](1958), 371. Vgl. zu den folgenden Ausführungen über das Messiasgeheimnis H. J. EBELING, Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten (1939) und dazu G. STRECKER, William Wrede, ZThK 57 (1960), 76 A. 5, 78 A. 2; H. CONZELMANN, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZThK 54 (1957), 293–295.

Inhalt der Christusmythus ist, wie wir ihn aus Paulus kennen (bes. Phil 2, 6ff.; Röm 3, 24), mit der Tradition über die Geschichte Jesu.«[1]

Aus diesen Ergebnissen bisheriger Forschung lassen sich für unser Thema zwei gewichtige Folgerungen ziehen.

1. Das Markusevangelium ist deshalb eine Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung, weil im Zentrum des hellenistischen Kerygma das Kreuz als das alles entscheidende Heilsereignis steht.

2. Durch das hellenistische Kerygma ist auch das Messiasgeheimnis bedingt. Nach[2] Phil 2, 6–11; 1. Kor 2, 8 geht der Erlöser in Verborgenheit wie ein Mensch über die Erde und wird deshalb von den Mächten, die ihn nicht erkennen, gekreuzigt. Eben dies besagt auch das Messiasgeheimnis. Jesus gibt die Schweigegebote, um als Erlöser unerkannt zu bleiben[3]. Die Parabeltheorie in Mk 4 legt ausdrücklich fest, daß die draußen, die Welt und ihre Mächte, das Geheimnis des Reiches Gottes, den Erlöser und seine Sendung[4], nicht erkennen sollen[5]. Zum Messiasgeheimnis gehört

---

[1] R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (1921), 211f.; [4](1958), 372f.

[2] Vgl. E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil 2, 5–11, ZThK 47 (1950), 313 bis 360; außerdem Eph 4, 8–10; Kol 2, 15; 1. Pt 3, 19–22; Joh 12, 31f.; 16, 10f.; 1. Tim 3, 16; Ign Eph 19 und dazu R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments [2](1954), 175; S. Schulz, Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft, ThR 26 (1960), 210ff. besonders 333f.; P. Vielhauer, Besprechung von E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung, Verkündigung und Forschung, Theologischer Jahresbericht 1958/59 (München 1960), 86f.

[3] Die scheinbare Ausnahme (vgl. Dibelius, Formg. 70) Mk 5, 19f. versteht man im Blick auf Mk 15, 39: Den Heiden (nicht den Juden) gehört vornehmlich das Heil. Im Heidenland geschieht deshalb schon zu Jesu Lebzeiten, vor seinem Tod und seiner Auferstehung (vgl. w.u. S. 165), *andeutungsweise* die Offenbarmachung des Messiasgeheimnisses.

[4] Das Geheimnis des Reiches Gottes »ist also der Messias« (G. Bornkamm, Art. *μυστήριον*, ThWb IV 825 unter Hinweis auf Wrede, Messiasgeheimnis 58f.) oder genauer und »paulinisch ausgedrückt ... der *λόγος τοῦ σταυροῦ*« (W. Marxsen, Redaktionsgeschichtliche Erklärung der Parabeltheorie des Markus, ZThK 52 [1955], 268). Die Verbindung der Mysterienverkündigung mit dem Gerichtsgedanken in Mk 4, 11f. (Bornkamm, ThWb IV 824 A. 136) entspricht der markinischen Redaktion des Kreuzigungsberichtes (vgl. S. 170 A. 5), die ihre nächste religionsgeschichtliche Parallele in Phil 2, 6ff.; 1. Kor 2, 8 und im gnostischen Mythos hat, vgl. Bultmann, Theologie 174ff.

[5] Das *ἵνα* in Mk 4, 12 ist im Sinne des Evangelisten final zu verstehen. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (1953), 84 und Marxsen, ZThK 1955, 269 interpretieren anders, da sie den ersten und den vierten Grundsatz unserer methodischen Grundlegung nicht streng anwenden· Die Redaktionsverse 4, 12; 12, 1. 12; (3, 22f.) stimmen inhaltlich überein: Jesus redet in Gleichnissen, die verstanden werden – und gerade so die Gegner Jesu total verblenden. Mk 12, 12 berichtet, daß

auch, daß die Verborgenheit des Erlösers paradoxerweise eine Folge seiner Selbstoffenbarung ist[1]. Jesu göttliches Wesen offenbart sich ja in aller Verhüllung so mächtig, daß seine Schweigegebote durchbrochen werden (Mk 1, 28. 45; 5, 20; 7, 36). Das Volk strömt ihm zu[2]. Trotzdem erkennt ihn niemand wirklich. Und weiter: Die Jünger werden von Jesus mehrmals belehrt[3], und Petrus, Jakobus und Johannes sehen ihn sogar in göttlicher Gestalt bei der Verklärung (9, 2f.). Trotzdem verstehen sie den Erlöser letzten Endes ebensowenig wie die Außenstehenden (9, 5f. 10ff.; vgl. 6, 52; 8, 17 mit 3, 5). In 8, 33 wird Petrus, der kurz vorher als Sprecher der Jünger sein epochemachendes Bekenntnis ablegte (8, 29), das gleich mit einem Schweigegebot Jesu beantwortet wurde (8, 30), von Jesus Satan genannt, weil er nicht göttlich, sondern menschlich denkt, d.h. den nach Phil 2, 8 notwendigen Gehorsam des Erlösers bis zum Tode am Kreuz verhindern will[4]. Schließlich zeigt 14, 62–64 besonders deutlich die im mythischen Kerygma begründete Tiefe der Messiasgeheimnistheorie. Nur an dieser einen Stelle des Markusevangeliums bekennt sich der Erlöser frei und öffentlich als Sohn Gottes – und wird deshalb zum Tode verurteilt! Die absolute Verblendung der Menschen unter der Herrschaft der Mächte kommt so zum Ausdruck.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Gemäß Phil 2, 6–11; 1.Kor 2, 8 bleibt der Erlöser in der Darstellung des Markus unerkannt bis zu seinem Tode, um durch diesen Tod, wie meine Dissertation zeigt[5], seine Erhöhung und den Sieg über die Mächte zu gewinnen.

---

die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Pharisäer Jesus töten wollen, weil sie verstanden haben, daß sein Gleichnis von ihnen redete, vgl. 3, 6; 11, 18; 14, 1. 62-64.

[1] Vgl. hierzu BULTMANN, Theologie 394f., der die Vertiefung dieser Anschauung im Johannesevangelium konstatiert. In religionsgeschichtlicher Sicht bestätigt die johanneische Parallele wegen der auch sonst feststellbaren gnostischen Einflüsse im Johannesevangelium unsere These, daß die Messiasgeheimnistheorie vom gnostischen Erlösermythos her zu verstehen ist.

[2] Vgl. BULTMANN, Tradition 367f. [3] Vgl. aaO 356f.

[4] Bevor Jesus Petrus Satan nennt, schaut er seine Jünger an, vgl. hierzu w.u. S. 169f.

[5] Da die Arbeit (Thema: Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 15, 20b–41) noch nicht im Druck erschienen ist, gebe ich ihr Ergebnis, soweit es im Folgenden vorausgesetzt wird, kurz an. In 15, 20b–41 werden vom Evangelisten zwei alte Traditionen (a) 15, 20b. 21. 22a. 24. 27; b) 15, 25. 26. 29a. 32c. 33. 34a. 37. 38) ineinandergeschoben und mit Zusätzen versehen (15, 20b. 23. 29b–32b. 34b–36. 39–41). Die erste Tradition (a) verknüpft historischen Bericht (15, 20b. 21. 22a) mit dem Weissagungsbeweis (15, 24. 27) und zeigt so, daß Jesu Kreuzigung gemäß Gottes Willen geschah. Die zweite Tradition (b) interpretiert den Tod Jesu mit Hilfe apoka-

Die Eigenart des Markusevangeliums erschließt sich freilich erst ganz, wenn man sieht, wie diese mit Vorstellungen des gnostischen Erlösermythus arbeitende hellenistische Christologie des Markus mit der ebenfalls hellenistischen Christologie seiner Erzählungstradition, die von *θεῖος ἀνήρ* -Anschauungen geprägt ist, konkurriert[1].

In den Erzählungen des Markusevangeliums erscheint Jesus bei Dämonenaustreibungen, Wundern und (für den hellenistischen Leser)[2] auch in den Streitgesprächen als *θεῖος ἀνήρ*, als Gottessohn, der im Kampf mit den widergöttlichen Mächten den Sieg behält. Indem Markus das in seiner Tradition so als Epiphanie des Gottessohnes verstandene Leben Jesu mit Hilfe des Messiasgeheimnisses auf die Passion hin seiner Darstellung einfügte, empfing sein Evangelium als Buch der geheimen Epiphanien vom Christusmythus[3] her seine theologische Einheit. Die Machttaten des *θεῖος ἀνήρ* werden durch Tod und Erhöhung des salvator salvandus in ihrer Bedeutung bestätigt, insofern nun am Kreuz der endgültige Sieg über die satanischen Mächte errungen wird, der in den früheren Machttaten nur immer für den Einzelfall sichergestellt werden konnte. Markus hat also bei der Abfassung seines Evangeliums die *θεῖος ἀνήρ*-Christologie seiner Tradition mit der salvator-salvandus-Christologie

---

lyptischer Motive (15, 33. 37. 38) als Weltgericht. Durch die Bearbeitung des Evangelisten weitet sich der Horizont der theologischen Aussage. Der Tod Jesu wird als geheime Epiphanie des Gottessohnes geschildert. Die gemäß Gottes Willen geschehende Kreuzigung bewirkt durch Tod und Erhöhung Jesu Gericht *und* Heil: Gericht für die Mächte, die verblendeten Ungläubigen; Heil für die Gläubigen, die im Gekreuzigten den erhöhten Gottessohn erkennen und so Gottes Gericht für sich bejahen und das Kreuz Christi auf sich nehmen. Mt variiert die Grundkonzeption des Mk; Lk ändert sie radikal.

[1] Vgl. Conzelmann, ZThK 1957, 294.

[2] Vgl. S. 165 A. 2. Die Rahmung der Streitgespräche bei Mk verrät die hellenistische Interpretation. Q kennt die Pharisäer und Schriftgelehrten als Gegner Jesu nicht, die in der nach Phil 2, 6–11 verstandenen Passion, die ja bei Q ganz fehlt, eine große Rolle spielen und von daher in die Streitgespräche eingetragen worden sind, vgl. Bultmann, Tradition 54f. Ein Vergleich von Jes 29, 13 in Mk 7, 7 (Menschengebote!) mit Mk 8, 33 (Petrus als Satan denkt menschlich) und Mk 3, 6 zeigt weiter, daß die Streitgespräche nicht nur vom *θεῖος ἀνήρ*, sondern auch vom gnostischen Erlöser her verständlich waren: Die Verborgenheit des Erlösers und die Notwendigkeit seiner Passion zeichnen sich in den Auseinandersetzungen ab (vgl. Dibelius, Formg. 260; Bultmann, Tradition 375). Da die »Streitgespräche... sämtlich ideale Szenen« sind (Bultmann aaO 40), fügen sie sich auch jenseits ihrer palästinensischen Ursprungssituation in einer veränderten Glaubenslage dem Verständnis der hellenistischen Christen.

[3] Der Terminus »Christusmythus« wird von uns im Sinne von Bultmann, Tradition 372 verwendet, s. o. S. 156.

überformt und so die für sein Evangelium typische theologia crucis geschaffen[1].

III

Haben wir bisher nur schon vorliegende Forschungsergebnisse religionsgeschichtlich eingeordnet, so sollen die nun folgenden Ausführungen diese Einordnung durch eine Reihe weiterer Beobachtungen bestätigen und damit zeigen, wie sehr die Christologie des Markus und von ihr her der ganze Aufbau seines Evangeliums durch das hellenistische Christentum der paulinischen Sphäre bestimmt ist[2].

Über sein ganzes Evangelium hin (3, 6; 11, 18; 12, 12) hat Markus die Bemerkung eingestreut[3], daß die Gegner Jesu darüber beraten, wie sie Jesus greifen und umbringen können. In 14, 1, zu Beginn der Passion, wird diese Bemerkung zum letzten Mal wiederholt und bald darauf der Verräter Judas genannt und die Gefangennahme Jesu berichtet.

Aber nicht erst in 3, 6, sondern schon in den allerersten Zeilen des Evangeliums findet sich der dann über das ganze Werk des Markus verteilte Hinweis, daß der Erlöser nur deshalb in Verborgenheit auf die Erde gekommen ist, um am Kreuz zu sterben[4]. Sieht man nämlich alle Stellen des Markusevangeliums, an denen von Johannes dem Täufer bzw. von Elia die Rede ist, einmal für sich und zusammen an, so ergibt sich folgende theologische Aussage: Joh. d. T. ist der Elia redivivus, der dem Sohne Gottes den Weg bereitet (1, 1–8). Er wird aber ebensowenig erkannt wie Jesus selbst (9, 11–13; 6, 14f.; 8, 28; 15, 35f.) und deshalb wie dieser getötet (9, 12f.; 1, 14; 6, 17–29; vgl. 12, 5–8)[5], zumal die jüdische Obrigkeit Jesu Vollmacht und die des Täufers in abgrundtiefer Verblendung absichtlich nicht wahrhaben will (11, 27–33). Joh. d. T. ist also bei Mar-

---

[1] Diesem Ergebnis entspricht, daß der »der hellenistischen Missionssprache entstammende ... terminus *εὐαγγέλιον*« der »Leitbegriff« der markinischen Darstellung ist (Bornkamm, RGG³ II 760 in Zustimmung zu Marxsen, Evangelist 77–98), vgl. S. 176, A. 5.

[2] Vgl. Bultmann, Tradition 372.

[3] Diese Verteilung ist gewiß nicht zufällig. Mk 3, 1–6 (vgl. 7, 1–13; 3, 31–35); 11, 15–18; 12, 1–12 zeigen besonders deutlich, weshalb der Erlöser sterben muß. Von diesen exemplarischen Episoden her empfängt das heidenchristliche Kerygma, polemisch gegen die jüdische Glaubenshaltung angesetzt, seine für Mk typische Prägung. Der von den Gegnern Jesu abgelehnte, aber im Alten Testament eindeutig offenbarte Wille Gottes bestimmt Jesu Sendung, hat in Jesus menschliche Gestalt angenommen (2, 7. 10. 28).

[4] Vgl. auch Mk 2, 19f.; 3, 19.

[5] Mk 9, 4 zeigt in der Sicht des Mk, daß Joh. d. T. als »Elia redivivus« nicht nur an Jesu Leiden und Tod, sondern auch an seiner Herrlichkeit Anteil hat.

kus *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*[1] (1, 1), weil mit seiner Botschaft und seinem Geschick das in Jesus Christus präsente Heil schon anhebt.

Als Ergebnis läßt sich folgern: Joh. d. T. gehört bei Markus mit in das Messiasgeheimnis hinein. Sein Weg ist vom Weg des Erlösers, also ganz vom hellenistischen Passionskerygma her bestimmt.

Diese Tatsache wird noch deutlicher, wenn man sieht, wie Markus die Nachricht Mal 3, 1, der Bote werde dem Herrn den Weg zum Tempel bereiten, über Mk 1, 2 hinaus verwendet. BULTMANN hat nämlich gezeigt[2], daß Markus von 8, 27–10, 52 immer wieder das Wegmotiv einfügte, um so mit Hilfe der drei Leidensweissagungen und der übrigen, in diesem Abschnitt verwendeten Tradition[3] darzustellen, daß Jesus sich auf dem Leidensweg nach Jerusalem befindet[4].

Dieser Leidensweg aber endet[5] nach Mk 11, 11 im Tempel. D. h. kurz gesagt: Markus interpretiert die alttestamentliche Schriftstelle Mal 3, 1 von seiner hellenistischen Christologie her, indem er den dort genannten Weg des Herrn zum Tempel, den der Elia redivivus bereitet (Mal 3, 23), als Leidensweg des Erlösers versteht.

Ganz klar wird dieses Verständnis des Markus, wenn man weiter sieht, wie er den Leidensweg Jesu hinauf nach Jerusalem unter dem Schleier

---

[1] Vgl. S. 154 A. 1. [2] BULTMANN, Tradition 358.

[3] Mk 8, 34–38 korrigiert das von Petrus richtig gesprochene, aber falsch verstandene Bekenntnis (8, 29. 32 f.) für die Zuhörer. Mk 9, 1–13 hat in anderer Hinsicht dieselbe Aufgabe (vgl. w. u. S. 161 f. 177 f.); 9, 14–29 zeigt, daß nur der Erhöhte (9, 2–8) die dämonischen Mächte beherrscht. Mk 9, 33–37; 28–45 demonstrieren die für den Leidensweg angebrachte Haltung ebenso, wie die Sprüche vom Eingehen ins Leben bzw. ins Reich Gottes (9, 43–50). Die rechte Tat und Haltung entscheidet über die wahre Nachfolge (9, 38–42; 10, 13–16. 17–26), deren Ereignis Gottes Werk ist (10, 27). Zu 10, 46–52 vgl. w. u. (S. 161. 164).

[4] MARXSEN, Evangelist 45 lehnt zurecht alle Exegesen ab, die bei Mk eine an geographischen Gesichtspunkten orientierte Reiseroute nachweisen wollen. Die ab 8, 27 beginnende Reise Jesu nach Jerusalem will mit ihren geographischen Angaben theologisch verstanden werden. Im Heidenland Galiläa (vgl. w. u. S. 171 f.), in Caesarea Philippi (8, 27), offenbart der Erlöser das Passionskerygma der hellenistischen Gemeinde. Die Reise nach Jerusalem und das Geschehen in der Stadt stellt den Inhalt des Kerygmas dramatisch dar. Lukas hat diese Art der Darstellung seiner heilsgeschichtlichen Gesamtkonzeption und Eschatologie entsprechend individualisiert: »Jesu Leidensbewußtsein wird als Reise ausgedrückt.« (H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit [1954], 53; was CONZELMANN aaO 59 f. zur Reise bei Lk sagt, gilt mit der eben angegebenen Differenz auch für Mk. Die Reise ist das Werk des Evangelisten und der Tradition mit theologischer Absicht aufgeprägt.)

[5] Mt und Lk führen den ersten Tempeltag weiter, weil sie das Tageschema des Mk nicht mehr bejahen, vgl. S. 161.

des Messiasgeheimnisses als die sich im irdischen Geschehen schon abzeichnende Anabasis des Erlösers in das himmlische Jerusalem und den himmlischen Tempel darstellt.

Diese Art der Darstellung, den Leidensweg mit der himmlischen Anabasis zu synchronisieren, entspricht genau der paradoxen Verkündigung von Phil 2, 8 f. und der des markinischen Kreuzigungsberichtes: Der Augenblick des Todes ist der Augenblick der Erhöhung und Inthronisation des Erlösers.

An zwei Stellen wird diese Synchronisation des Evangelisten besonders deutlich.

1. Nur bei Markus wird der Aufenthalt Jesu in Jerusalem vor dem Abendmahl und der Verhaftung in drei Tage gegliedert, die Jesus alle drei im Tempel zubringt.

Nur bei Markus wird am ersten Tempeltag der Einzug Jesu nach Jerusalem und in den Tempel (11, 1–11) so geschildert, daß kein böses Wort gegen den Einziehenden fällt und nur von Jubel und Huldigung der ihn Begleitenden die Rede ist. Die Verse 7–10 schildern eine himmlische Szene. Gewiß erkennen die Menschen den Erlöser gemäß dem Messiasgeheimnis auch jetzt nicht; denn sie meinen, Jesus bringe das Reich Davids (11, 10), und erweisen sich damit als blind, wie aus 10, 46–52; 12, 35–37 hervorgeht[1]. Aber gerade so sieht der hellenistische Leser den Erlöser in gehorsamer Verborgenheit schon als den bald in Herrlichkeit Erhöhten[2], gefeiert vom Jubel der Erlösten.

2. Bezeichnet 11, 1–11 als Endziel des Leidensweges die Anabasis des Erlösers in seine himmlische Herrschaft, so wird dasselbe Heilsereignis auch schon während des Leidensweges in 9, 2–8 durch die Verklärungsgeschichte bezeugt.

Nur Markus hat nach der Feststellung BULTMANNS[3] den Aufenthalt Jesu in Jerusalem in sieben Tage eingeteilt. Der erste Tag ist mit dem eben besprochenen Einzug Jesu in die Stadt und in den Tempel ausgefüllt. Am siebten und letzten Tag geschieht die Kreuzigung und Erhöhung Jesu[4].

In 9, 2 steht nun die vielumrätselte Zeitangabe, die Verklärung Jesu habe nach sechs Tagen, also am siebten Tage stattgefunden. Beachtet man die Stellung der Verklärungsgeschichte zwischen erster und zweiter Leidensweissagung, und daß sie als göttliche Antwort auf das menschliche

---

[1] Vgl. S. 164. [2] Vgl. Joh 12, 16!
[3] BULTMANN, Tradition 365 und meine Dissertation 199 A. 2.
[4] Vgl. S. 157 A. 5.

Christus-Bekenntnis des Petrus[1] während des Leidensweges geschieht und dennoch nicht zur Erkenntnis Jesu durch die drei Vertrauten führt, und sieht man darüber hinaus, daß alle diese Beobachtungen mit der bisher aufgezeigten christologischen Konzeption des Markus übereinstimmen, so muß man m.E. die Tagesangabe in dem Randvers 9, 2 ebenso als Redaktion des Markus ansprechen wie die Tagesangaben in der Passionsgeschichte. Markus fügte sie hier wie dort ein, um zu zeigen, daß die Kreuzigung Jesu als Erhöhung des Erlösers zu verstehen ist, insofern beide Ereignisse am siebten Tage, d.h. gleichzeitig geschehen[2]. Damit ist aber wiederum bewiesen, daß Markus bei der Abfassung seines Evangeliums die Christologie der hellenistischen Gemeinde benutzte.

Die Abänderung von Mk 9, 2 (*καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ*) in Lk 9, 28 (*ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ*) bei gleichzeitiger Einfügung von Lk 9, 31[3] in den Text der Verklärungsgeschichte bestätigt unsere Interpretation vollends. Da bei Lukas der Tod Jesu nicht mehr das alles entscheidende, eschatologische Heilsereignis ist, wie VIELHAUER dargelegt hat[4], so lehnt er die durch Mk 9, 2 erfolgende Identifikation von Verklärung und Kreuzigung durch die Änderung der Zeitangabe ab, um zugleich aber mit Lk 9, 31 den Bezug zwischen Verklärung und Tod Jesu in seiner heilsgeschichtlichen Sicht festzuhalten[5]. Diese Behandlung der markinischen Eschatologie durch Lukas ist bekanntlich keineswegs einmalig[6].

IV

Nachdem wir bis jetzt sozusagen das Fundament für das Verständnis der markinischen Christologie gelegt haben, können wir von daher nun den Gebrauch der christologischen Titel im Markusevangelium bestimmen[7].

---

[1] Vgl. S. 160 A. 3. Der Gegensatz »göttlich – menschlich« ist im Sinne von Mk 8, 33 (vgl. Gal 1, 11 f.) zu verstehen, vgl. S. 157. 169 f.

[2] Diese primitive Art der Synchronisation mittels 9, 2 und des Sieben-Tage-Schemas paßt gut zu der sonstigen symbolischen Darstellungsweise des Mk, vgl. z.B. 3, 13; 13, 3 (dazu K.L. SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu [1919], 290: »grandioses Bild« aller Historisierung »schlechterdings entrückt«).

[3] Lk 9, 31: *οἳ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ.*

[4] P. VIELHAUER, Zum Paulinismus der Apostelgeschichte, EvTh 10 (1950), 11 f.; ders., Zu W. Andersen, EvTh 12 (1953), 482. 484.

[5] CONZELMANN, Mitte 45–47.

[6] Vgl. VIELHAUER, Paulinismus; CONZELMANN, Mitte; E. LOHSE, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, EvTh 14 (1954), 256 ff.; E. GRÄSSER, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22 (1957).

[7] Es werden im Folgenden nur die für die markinische Darstellung wichtigen Würdeprädikate behandelt.

Nach VIELHAUER ist der Titel »*Sohn Gottes*« das für Markus wichtigste Hoheitsprädikat Jesu[1]. Bei der Taufe (1, 11) und der Verklärung (9, 7) wird Jesus von Gott so genannt und die Dämonen rufen diesen Namen aus, wenn Jesus sie besiegt (3, 11; 5, 7). Aber erst in 15, 39, nach dem Tode Jesu also, vermag der heidnische Hauptmann unter dem Kreuz als einziger Mensch im ganzen Markusevangelium zu sagen: »Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!«

Damit wird unsere These, Markus habe die *θεῖος ἀνήρ*-Christologie bei der Abfassung seines Evangeliums mit der salvator-salvandus-Christologie überformt, durch den Gebrauch des Titels *υἱὸς θεοῦ* bestätigt. Erst nach der endgültigen Besiegung der Mächte durch Tod und Erhöhung Jesu weicht die Blindheit von den Menschen, ist das Inkognito des Erlösers unter dem Messiasgeheimnis für den Glaubenden[2] zu Ende. Gemäß 9, 9 kündet sich im Bekenntnis des Hauptmanns die Ostererkenntnis der christlichen Gemeinde an, daß nämlich der Gekreuzigte der verklärte und inthronisierte Gottessohn ist[3].

Alle anderen christologischen Titel benutzt Markus dazu, um Jesu Hoheit in der Verborgenheit des Messiasgeheimnisses anzudeuten[4]. Sie bezeichnen nicht das volle Wesen Jesu.

Der *Messiastitel* wird z. B. in dem früher von uns erwähnten Bekenntnis des Petrus benutzt, wobei klar ist, daß Petrus Jesus so schon richtig bezeichnet (vgl. 8, 30) und doch zugleich total verkennt, weil er den

---

[1] P. VIELHAUER, Art. Erlöser, RGG³ II 583. VIELHAUERS weitere Feststellung (ebd.), Mk verstehe den Titel nicht nur vom *θεῖος ἀνήρ* her, sondern »auch im Sinne des eschatologischen Gottkönigs: Adoption bei der Taufe (1, 11), Präsentation bei der Verklärung (9, 7), Akklamation bei der Kreuzigung (15, 39)«, bestätigt, wie sehr die ganze Darstellung des Mk von dem Gedanken der Inthronisation und Erhöhung bestimmt ist. Diese zentrale Bedeutung der Erhöhung wird aber nicht nur in der Differenz, sondern zugleich auch in der Konzentration der drei Berichte evident: Verklärung und Kreuzigung (= Erhöhung) sind identisch (vgl. S. 161f.); der Taufbericht ist für Mk (nicht als Traditionsstück, vgl. S. 167, A. 4) ebenfalls streng auf die Kreuzigung bezogen, wie der Vorgang (Jesu *Aufstieg* aus den Todeswassern des Jordan korrespondiert dem Empfang des Geistes und der Sohnschaft; vgl. S. 167, A. 7) im Lichte von Mk 10, 38f. (BULTMANN, Tradition 23: V. 38f. ist »das sekundäre Element, ... offenbar für diesen Platz entworfen«, womöglich von Mk und jedenfalls heidenchristlichen Taufanschauungen entsprechend, vgl. speziell zu Mk 10, 38f.: A. OEPKE, Art. *βάπτω*, ThWb I 536 und ebd. A. 46 und allgemein BULTMANN, Theologie 133. 138–141) zeigt.

[2] Diese Einschränkung gilt für die *ganze* Darstellung des Mk, also auch für Mk 16, 1–8, vgl. S. 173ff.

[3] Vgl. S. 173f.

[4] Nur der Kyrios-Titel macht eine gewisse Ausnahme, vgl. S. 164. Der Menschensohn-Titel kommt dem Titel Sohn Gottes zweifellos noch am nächsten, vgl. Mk 8, 38; 13, 26; 14, 62.

χριστός nicht im Sinne des υἱός von 1,11; 9, 7; 15, 39 versteht (vgl. 8, 32f.). In diese Linie gehört, daß der Hohepriester, der Jesus wegen seiner Gottessohnschaft (!) zum Tode verurteilt, ebenso den Messiastitel[1] gebraucht wie die Spötter unter dem Kreuz (14, 61; 15, 32).

Der *Davidssohn*-Titel wird von Markus ähnlich eingestuft. Kurz vor dem Einzug Jesu in Jerusalem ruft der blinde (!) Bartimäus Jesus mit diesem Namen an und nennt ihn gleichzeitig Rabbuni (10, 46–51). Nachdem Jesus ihn geheilt hat, folgt der gläubige und nun sehende Bartimäus dem Erlöser auf seinen Leidensweg in die Herrlichkeit, wie der Redaktionsvers 10, 52 andeutet.

In 12, 35–37 stellt Jesus am Ende des dritten Tempeltages ausdrücklich fest, daß der Christus nicht der Davidssohn sein kann, weil David ihn selbst Kyrios nenne. Da der Kyrios-Titel aber in gewisser Weise mit dem Sohn-Titel identisch ist, wie ein Vergleich von Hb 1,2.4 mit Phil 2,9.11 zeigt[2], so wird durch den Markusbericht der Davidssohn-Titel zugunsten der Kyrios- und Sohn-Titulatur abgewertet[3].

Die Würdebezeichnung *Menschensohn* erscheint bei Markus vor allem in den Weissagungen 8, 31; 9, (9. 12.) 31; 10, 33f. 45; 14, 21. 41 als Bezeichnung für den Erlöser in seinem irdischen Leiden und Sterben, das freilich paradoxerweise durch die Auferstehung siegreich abgeschlossen wird[4]. Aber auch abgesehen von diesem Abschluß kennzeichnet der Titel Jesus in aller Machtlosigkeit schon hier auf Erden als den dennoch mächtigen Erlöser, insofern die Leidensweissagungen demonstrieren, wie souverän Jesus über sein zukünftiges Schicksal Bescheid weiß, das

---

[1] In 14, 61 versteht der Hohepriester den »Sohn« nach Ps 2, 7 national beschränkt als König und Messias, während Jesu Antwort (14, 62) den Titel im Sinne der hellenistischen Erhöhungschristologie bejaht, wobei durch das andere Verständnis des Hohenpriesters und den Gebrauch des Menschensohn-Titels durch Jesus in aller Offenbarung das Inkognito dennoch gewahrt wird. Mk 14, 61f. stellt also in aller Kürze die Bedeutung und das Verhältnis der drei christologischen Titel Messias-Gottessohn-Menschensohn dar. – Die Heiden verkennen Jesus ebenfalls, wenn sie ihn »König der Juden« nennen (15, 2. 9. 12. 18. 26). Immerhin kommt so die mindere, dem politischen Mißverständnis ausgesetzte Bedeutung des Messias-Titels in aller Verkennung klar zum Ausdruck. Die Heiden sind also nicht so radikal verblendet wie die Juden, wie ja auch die ganze Schilderung in 15, 1–15 zeigt.

[2] Vgl. Bultmann, Theologie 127 und z.B. Röm. 1, 4.

[3] Vgl. Bultmann, Tradition 146 A. 1. Erörterungen über den ursprünglichen Sinn von Mk 12, 35–37 (vgl. Bultmann, Tradition 144–146; Bultmann, Theologie 28f.) können wir uns bei unserer Blickrichtung auf die Redaktion des Mk ersparen, vgl. S. 154, A. 3.

[4] Die Leidensweissagungen sind für Mk, dem Charakter seines ganzen Evangeliums entsprechend, verhüllende Offenbarung.

er ja durch seinen Weg nach Jerusalem und sein Verhalten in der Stadt absichtlich herbeiführt, um so Gericht und Heil zu wirken[1].

Schon in 2, 10. 28 hat Markus den Menschensohn-Titel ähnlich verwendet. Jesus, der Menschensohn, übt die Macht Gottes aus: Er vergibt Sünden; er ist Herr über den Sabbat, – aber seine Gegner erkennen ihn dennoch nicht (2, 5–7) und wollen ihn deshalb töten (3, 6). Das für die Christologie des Markus typische Inkognito des Erlösers bleibt also gewahrt.

Diese Verwendung des Menschensohn-Titels für den in bloß menschlicher Erscheinungsweise dennoch mächtigen Erlöser zeigt, wie der apokalyptische Titel, für den das Moment der Macht ja ebenso wesentlich ist[2] wie für den hellenistischen *θεῖος ἀνήρ*, durch die gnostischen Vorstellungen von Phil 2, 7f. überformt wurde.

Diese Einsicht wird durch die apokalyptisch klingenden Menschensohn-Stellen 8, 38; 13, 26; 14, 62 bestätigt, da sie entgegen aller jüdisch-apokalyptischer Vorstellungsweise von einem Gerichtsvorgang nichts berichten[3]. Dieser Umstand hängt damit zusammen, daß nach Markus das Weltgericht während der Kreuzigung im Augenblick des Todes und

---

[1] Der traditionelle Sinn der Leidensweissagungen scheint mir durch die Kombination von Menschensohn (Dan 7) und Gottesknecht (Jes 53), wie sie z.B. LOHMEYER, Markus 5f. vornimmt, nicht erklärt zu sein. Richtig dagegen BULTMANN, Tradition 163 A. 2: Die Aussagen vom leidenden Menschensohn stammen nicht direkt aus dem gnostischen Mythos, sondern sind »durch die jüdische Apokalyptik (die nur Fragmente des Mythos aufgenommen hat) vermittelt« und ex eventu von der hellenistischen Gemeinde formuliert worden (vgl. BULTMANN, Theologie 30. 33), und zwar, wie wir nun bei Mk feststellen können, unter Einfluß gnostischer Vorstellungen (Phil 2, 6–11). – Zu Mk 2, 10. 28 vgl. E. KLOSTERMANN, Das Markusevangelium [4](1950), 23f. 31; beidemal hat Mk den Menschensohn-Titel zweifellos titular verstanden, vgl. G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth (1956), 207; H. SCHULZ, Art. Jesusprädikate, EKL II 282f.; P. VIELHAUER, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, Festschrift für G. Dehn, hgg. v. W. SCHNEEMELCHER (1957), 56, der auf E. SJÖBERG, Der verborgene Menschensohn in den ›Evangelien‹, 239 (A. 3!) verweist.

[2] Vgl. äHen 62, 2; IV Esr 13, 4. 10f. Dieses Moment der *offenbaren* Macht haben, ihrer vollkommen verschiedenen religionsgeschichtlichen Herkunft entsprechend, *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und *θεῖος ἀνήρ* in ganz verschiedener Ausprägung dennoch gemeinsam. Von daher erklärt sich die hellenistische Anwendung des apokalyptischen Titels auf den irdischen Jesus bei den Streitgesprächen in Mk 2, 10. 28. Zu der weiteren, von Mk vorgenommenen Interpretation der Streitgespräche s.o. und S. 158, A. 2.

[3] Vgl. zu Mk 13, 26: LOHMEYER, Markus 279; KLOSTERMANN, Markusevangelium 137. Mt 24, 30 und besonders Lk 21, 25f. tragen das Gerichtsmoment ein, was dem radikal geänderten Kreuzesverständnis (Lk 23, 26–49) entspricht, vgl. S. 180, A. 4.

der Erhöhung Jesu geschieht[1]. Gemäß 15, 32; 13, 26; 14, 62 *sehen*[2] die Ungläubigen dies aber erst bei der Wiederkunft Christi, wenn er die Gläubigen endgültig in sein Reich holt (13, 27) und sie, die Ungläubigen, nun ebensowenig kennt, wie sie ihn während ihres Erdenlebens kennen wollten (8, 38; 15, 32)[3]. Die in 8, 38; 13, 26; 14, 62 beschriebene Wiederkunft des Menschensohnes in Herrlichkeit und Macht ist also für Markus nicht gleichbedeutend mit dem Weltgericht, sondern macht nur dieses durch den Tod Jesu schon ergangene Gericht auch für den Unglauben offenbar[4].

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die totale Umdeutung des Menschensohn-Titels in den Aussagen vom gegenwärtigen und leidenden Menschensohn ist vom Christusmythus her bis in die apokalyptischen Stellen hinein durchgeführt.

V

Es paßt genau in das bisher gewonnene Bild der markinischen Christologie, daß der Evangelist dem Christusmythus folgend nicht nur von der Verborgenheit, Erhöhung und dem Richteramt des Erlösers, sondern auch von dessen Präexistenz und der Zusammengehörigkeit von Erlöser und Erlösten redet.

Deutlich ist die *Präexistenz* im Gleichnis von den bösen Weingärtnern

---

[1] Vgl. S. 157, A. 5.

[2] Das Stichwort »sehen« Mk 15, 32 (Forderung der Feinde unter dem Kreuz); 14, 62 (Weissagung Jesu gegen die verblendeten Feinde); 13, 26 (Erfüllung der Forderung von 15, 32 und der Weissagung von 14, 62); 15, 39 (*ἰδών*! Formulierung im Gegensatz zu 15, 32: Der Heide hört nicht, sondern *sieht* den Schrei Jesu und erkennt darum in dem Gekreuzigten den Gottessohn. Die Juden dagegen bleiben blind); 15, 40 (für die Frauen [nicht für die Jünger!] gilt ähnliches wie für den Zenturio); 16, 8 (die Jerusalemer Gemeinde sieht den Herrn nur in Galiläa) kennzeichnet einen von Mk geschaffenen redaktionellen Zusammenhang, vgl. Mk 9, 1 und dazu S. 177, A. 3.

[3] In 8, 38a ist zweifellos das treulose Verhalten des Christen, in 15, 32 dagegen das der Antichristen beschrieben. Trotz dieser Differenz gehören beide Menschengruppen in der Situation von 13, 26 auf ein und dieselbe Seite des Unglaubens über den das Gericht ergeht, vgl. 8, 38b. Mk 8, 32f. setzt Petrus mit den Gegnern Jesu gleich, vgl. 14, 66–72 mit 15, 30–32: Der Unglaube lehnt die Leiden Christi und die Leidensnachfolge, die zum Heil nötig ist (vgl. 8, 34ff.), ab und will den Erlöser *deshalb* nicht erkennen.

[4] Vgl. Vielhauer, Gottesreich 64f. zu Mk 14, 62. Der Vers bringt in nuce die gesamte Eschatologie des Evangelisten zum Ausdruck, da hier »wie in einem A. Erhöhung und Parusie« (Lohmeyer, Markus 329), also 15, 37 und 13, 26, verbunden sind.

einer allegorischen Gemeindebildung[1], ausgesprochen. Jesus meint in diesem Gleichnis zweifellos sich selbst, wenn er von dem *υἱὸς ἀγαπητός* redet, den der Weinbergbesitzer zuletzt sendet. Mit derselben Formel spricht die Himmelsstimme bei Taufe (1, 11) und Verklärung (9, 7) von Jesus als dem himmlischen Gottessohn, und das Verb *ἀποστέλλω* dient in der Gnosis und im Johannesevangelium[2] dazu, die Sendung des Sohnes vom Vater her zu bezeichnen.

Markus bestätigt durch seinen Einschub 12, 10–12 diese Deutung des Gleichnisses, insofern diese Verse entsprechend dem hellenistischen Kerygma zu der im Gleichnis angedeuteten Präexistenz und Sendung die Erhöhung des Erlösers hinzufügen[3].

Die Präexistenz Jesu soll, da sie nicht gut in einer Geschichte dargestellt werden konnte, nach BULTMANN[4] dadurch angedeutet sein, daß der Anfang des Markusevangeliums durch die Erzählungen vom Täufer und der Taufe Jesu »unter den beherrschenden Gesichtspunkt der Epiphanie gerückt»[5] wurde.

Die für den gnostischen Mythos typische *Verbundenheit von Erlöser und Erlösten*[6] ist von Markus unter dem Schleier des Messiasgeheimnisses in den Stellen seines Evangeliums zur Sprache gebracht, in denen Jesu Verhältnis zu seiner Begleitung dargestellt wird. Nach 3, 13 wählt sich Jesus seine Jünger in der Vollmacht des Erhöhten[7]. Die Jüngerschaft besteht nach 3, 14 darin, den Erlöser zu begleiten und in solcher Nachfolge

---

[1] BULTMANN, Tradition 191, Ergänzungsheft 28.

[2] Vgl. R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (1950), 30 A. 2; auch Gal 4, 4; Röm 8, 3.

[3] Vgl. P. VIELHAUER, Oikodome, Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus, Dissertation Heidelberg (1939), 60f.

[4] BULTMANN, Tradition 374. 334, vgl. DIBELIUS, Formg. 233. Ursprünglich schildert Mk 1, 9-11 die Adoption Jesu zum Gottessohn (DIBELIUS, Formg. 271). Für Mk schließen sich aber Adoption und Epiphanie nicht gegenseitig aus, vgl. BULTMANN, Tradition 270; DIBELIUS, Formg. 233 A. 1 und dieser Aufsatz S. 163, A. 1. – Zu Mk 1, 24 (*ἦλθον*-Spruch) als Hinweis auf die Präexistenz, vgl. G. SEVENSTER, Artikel Christologie, RGG³ I 1753.

[5] Da die Adoption Jesu bei der Taufe, als Epiphanie verstanden, auf die Erhöhung bei der Kreuzigung bezogen ist (vgl. S. 163, A. 1), so ist auch deshalb in 1, 9–11 von der Präexistenz die Rede, weil nach 12, 10–12 gerade die Erhöhung erweisen wird, daß Jesus der von Gott gesandte Sohn ist, s. o.

[6] Vgl. BULTMANN, Johannes 330 A. 8; H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, I: Die mythologische Gnosis ²(1954), 125f.

[7] Ohne Jesu Ruf (vgl. JONAS, Gnosis 120f.) kann niemand zu ihm, vgl. außer Mk 3, 13 auch 1, 17. 19; 2, 14. Jesus steigt auf einen Berg (3, 13 vgl. 6, 46; 11, 1; 13, 3 und besonders 9, 2) hinauf, vgl. 1, 10; 10, 32f. (s. S. 159–161); 15, 41 und den Gegensatz des Hinabsteigens in 15, 30–32: Das *Hinaufsteigen* auf den Berg, nach Jerusalem oder aus dem Wasser des Jordans (vgl. S. 163, A. 1) deutet die Erhöhung Jesu an.

wie er zu predigen und die Dämonen auszutreiben. Mk 8, 34 präzisiert[1] 3, 14 im Sinne der Kreuzesnachfolge und 10, 32; 15, 41 schildern diese Nachfolge. Da 8, 34; 10, 32; 15, 41 von dem Leidensweg nach Jerusalem handeln, dessen geheimes Ziel ja der endgültige Sieg über die Dämonen und die Erhöhung Jesu ist[2], und andererseits die Missionstätigkeit (3, 14; 6, 7–13. 30 f.) in das Leiden um Jesu willen führt (13, 9; vgl. 10, 28–30), so wird deutlich, wie das Schicksal des Erlösers mit dem der Erlösten verbunden ist: Insofern nach Markus nur der Erlöser den Leidensweg bis zur Herrlichkeit durchhält (14, 50. 66–72), die von ihm Erlösten ihm aber folgen können, wenn sie das Schicksal des Erlösers kraft seiner Erlösung im Glauben nachvollziehen, gilt auch für die Gemeinde des Markus das Wort des johanneischen Christus (Joh 12, 32), daß er als der Erhöhte sie alle zu sich ziehen werde[3].

Daß Markus an vielen, in diesem Zusammenhang entscheidenden Stellen die Begleitung Jesu über den Kreis der (zwölf) Jünger hinaus absichtlich weit und unbestimmt faßt[4], dient ebenfalls der Darstellung dieses Gedankens. Der Leser soll sich als Glied der Gemeinde in der Gefolgschaft Jesu als aufs engste mit ihm verbunden empfinden. Indem er das Schicksal des Erlösers im Glauben nachvollzieht, gehört er zum Gefolge Jesu[5].

Weiter ist nun freilich zu beachten, daß die Begleitung Jesu einmal als ihm aufs engste verbunden geschildert wird[6] und z. B. das Geheimnis

---

[1] So wie der Sieg des Erlösers über die Dämonen sich erst in der Kreuzigung vollendet (vgl. S. 158 f.), genauso verläuft auch die Jüngerschaft, die im übrigen ganz analog zu Jesu Auftreten (vgl. S. 159, A. 3) darin besteht, Gottes Willen zu tun (Mk 3, 31–35).

[2] Vgl. S. 159–161.

[3] Vgl. die Exegese von Joh 12, 32 bei BULTMANN, Johannes 330 f. Der Zusammenhang von Erlöser und Erlösten zeigt sich auch, wie in meiner Dissertation genauer dargelegt ist, in 14, 58; 15, 29. 38; 13, 1–3. Durch Tod und Erhöhung Jesu wird der alte Tempel zerstört und der Grundstein zu dem nicht mit Händen gebauten Tempel, der Gemeinde, gelegt, vgl. 15, 39. Das Schicksal der Erlösten gründet im Schicksal des Erlösers.

[4] Vgl. z. B. 1, 36; 3. 13; 4, 10; 8, 34; 10, 32; 11, 8 f.; 15, 41, – abgesehen von 11, 8 alles Redaktionsverse!

[5] Die Erweiterung des Jüngerkreises über die zwölf hinaus (vgl. Mk 10, 38–40) muß wohl auch als Polemik gegen die palästinensische Gemeinde verstanden werden, vgl. BULTMANN, Tradition 277 A. 1 und diesen Aufsatz S. 177, A. 1. Mt und Lk streichen diese Erweiterung des Jüngerkreises, weil sie nicht mehr zeitgemäß ist, vgl. S. 179. 182. Lk spricht gern von den *δώδεκα* (vgl. BULTMANN 390 f.), da sie bei seiner heilsgeschichtlichen Konzeption die Glaubwürdigkeit der Verkündigung garantieren, vgl. Act. 1, 13–26.

[6] Typisch für Mk sind die Jüngerbelehrungen durch Jesus: 4, 10–13; 7, 17–23; 9, 28 f.; 10, 10–12; 13, 3 ff. vgl. BULTMANN, Tradition 356. 368 f.

des Reiches Gottes erfährt, von dem die Außenstehenden ausgeschlossen sind (4, 11), während doch andererseits dieselbe Begleitung trotz aller Gemeinsamkeit mit Jesus als ebenso unverständig bezeichnet wird wie die Gegner Jesu[1].

Diese widersprüchliche Darstellung ist sinnvoll und notwendig, weil das Kerygma der hellenistischen Gemeinde sowohl die Verborgenheit des Erlösers vor der Welt wie auch seine Verbundenheit mit den Erlösten verkündet. Indem Markus das Messiasgeheimnis auch im Hinblick auf den Jüngerkreis streng durchführt und dem Motiv der Gemeinschaft zwischen Erlöser und Erlösten überordnet, bringt er die Wahrheit des Kerygma zur Geltung: Erst nach und auf Grund der Erhöhung Jesu ist die Gemeinschaft der Glaubenden mit dem Sohne Gottes möglich, weshalb im irdischen Leben Jesu diese Gemeinschaft vor seiner Erhöhung nur unter dem Schleier des Messiasgeheimnisses und unter der Belastung menschlichen Unverstandes und menschlicher Sündhaftigkeit dargestellt werden kann.

Außerdem muß die Verborgenheit des Erlösers auch deshalb der Gemeinschaft zwischen Erlöser und Erlösten übergeordnet werden, weil auch nach der Erhöhung Jesu der Glaubende (der Leser des Evangeliums) bis zur endgültigen Erlösung (13, 27) von der Blindheit des Unglaubens und der Furcht vor der Kreuzesnachfolge ständig bedroht bleibt (vgl. 8, 32; 10, 32; 14, 50; 66–72).

Besonders deutlich wird diese spannungsvolle Einheit der markinischen Darstellung in 8, 27–33. Im Gegensatz zu den verblendeten Menschen spricht Petrus im Namen der Jünger das richtige Bekenntnis (8, 27–30), um kurz darauf mit seinem Protest gegen Jesu Leidensweg (8, 32) zu zeigen, daß er ebenso verblendet ist wie die Menschen[2], von denen er sich durch sein Bekenntnis zu unterscheiden schien. Mk 8, 33 veranschaulicht vollends, daß die Gemeinschaft zwischen Erlöser und Erlösten primär in der Person des Erlösers und nicht im Bekenntnis des Jüngers begründet ist. Als Petrus Jesus vom Leidensweg abhalten will, schaut sich dieser *zuerst* zu den Jüngern um und sieht sie an, um *danach* Petrus scharf als Satan von sich zu weisen. Der Blick Jesu ist nach 6, 34

---

[1] Besonders deutlich: 6, 52; 8, 17 (= 3, 5); 8, 18 (= 4, 12), vgl. aaO 371.

[2] Vgl. G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium (1960), 43. Die Blindheit des Petrus und aller Jünger wird endgültig in 14, 50. 66–72 evident. Sie verweigern die nötige Leidensnachfolge und lehnen damit das hellenistische Kerygma ab, vgl. S. 166 A. 3 Nach Act 6 f. scheinen die Juden ja vor allem die hellenistischen Christen verfolgt zu haben, vgl. Act 21; Röm 15, 31; 2. Kor 11, 26.

zu verstehen[1]: Die Jünger wären ohne Jesu Erlösungswerk wie Schafe ohne ihren Hirten. Da Petrus den Schafen ihren Hirten nehmen will, ist er der leibhaftige Satan. Entsprechend dem hellenistischen Kerygma ist die Gemeinschaft des Erlösers mit den Erlösten ebenso zwingend in seinem Tode begründet wie die auf diesen Tod hinführende Verborgenheit. Da der Erlöser von den durch die Mächte beherrschten Menschen vor seinem Tode nicht erkannt werden kann, darum muß er unerkannt für sie sterben, um so alle, die nun an ihn glauben[2], von den Mächten zu befreien und in seine Gemeinschaft zu ziehen.

VI

Unsern methodischen Erwägungen gemäß möchten wir nun versuchen die religionsgeschichtliche Situation der markinischen Christologie näher zu bestimmen. Zu diesem Zweck untersuchen wir zuerst den historiographischen Aufriß des Markusevangeliums[3].

Nach Dodd u.a.[4] hat Markus den Aufriß seines Evangeliums nach einem alten, palästinensischen Entwurf gestaltet, der uns in Act 10, 34 bis 43 und 13, 23–31 noch erhalten sein soll. Diese These läßt sich nicht halten, weil die kerygmatischen Formulierungen in Act 10. 13 genau dem Aufriß des Lukasevangeliums entsprechen[5], also von Lukas formu-

---

[1] Mk 6, 34; 8, 33a; 10, 32; 14, 27f.; 16, 7 bilden einen redaktionellen Zusammenhang: Das *προάγειν* (10, 32; 14, 28; 16, 7) des Hirten (6, 34; 8, 33a; 14, 27) führt ihn selbst und die Herde durch Leiden in die Herrlichkeit (vgl. S. 159–161. 176). Diesen johanneisch anmutenden Zusammenhang (vgl. Lohmeyer, Markus 125) streicht Lukas radikal, Mt formt ihn um: Beide verstehen das Verhältnis von Erlöser und Erlösten anders als Mk, der das Hirtenbild seiner Christologie dienstbar macht; vgl. Bultmann, Johannes 280: Stimme (Mk 6, 34) und Blick (8, 33a) verbinden in der Gnosis Hirt und Schafe, Erlöser und Erlöste. Den Änderungen des Mt entspricht die Korrektur in Mt 27, 54: Dem Sehen des Erlösers (Mk 8, 33) korrespondiert nicht mehr das Sehen der Erlösten (Mk 15. 39, vgl. S. 166, A. 2).

[2] Vgl. Mk 15, 32 (Juden) mit 15, 39 (Heiden) und S. 166, A. 2.

[3] Vgl. Conzelmann, ZThK (1957), 293: Geographie (»die beiden ›Blöcke‹ Galiläa und Jerusalem«) und Christologie (Messiasgeheimnis) dürften für Mk »eng zusammengehören«.

[4] C. H. Dodd, The framework of the gospels narrative, The Expository Time 43 (1931/32), 399f.; H. Riesenfeld, Tradition und Redaktion im Markusevangelium, Ntl. Studien für R. Bultmann (1954), 159f.; vgl. Iber in Dibelius, Formg. 304.

[5] Vgl. M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte [2](1953), 97f. 142; auch Dibelius, Formg. 15f.; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (1956), 96f.; E. Schweitzer, Zu den Reden der Apostelgeschichte, ThZ 13 (1957), 1–11; U. Wilckens, Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Act 10, 34–43), ZNW 49 (1948), 223–237, aaO 236: Lk hat Act 10, 34–43 »bewußt als Abriß seines Evangeliums gestaltet«, vgl. zustimmend E. Grässer, Die Apostelgeschichte

liert sind, der seinerseits ja nur den Aufriß des Markus seiner heilsgeschichtlichen Theologie gemäß abwandelt[1].

Unsere früheren Ausführungen zeigten, daß der Weg Jesu nach Jerusalem und sein Aufenthalt in der Stadt ganz vom Christusmythus her gestaltet sind. Von daher erklärt sich einfach, weshalb der Erlöser im Markusevangelium nicht wie im Johannesevangelium mehrmals nach Jerusalem kommt[2]. Das Heilsereignis der Anabasis des Erlösers in das himmlische Jerusalem und in seine Herrschaft ist einmalig; also kann der Weg Jesu nach Jerusalem, der diese Anabasis heimlich abbildet[3], auch nur einmal gegangen werden.

Ist damit die Erzählungseinheit Jerusalem und die Reise Jesu erklärt, so bleibt noch die Bedeutung Galiläas fraglich. MARXSEN hat gezeigt[4], daß das Wort Galiläa an vielen Stellen von Markus in sein Evangelium eingefügt wurde. Läßt man die m.E. unhaltbare These[5], der Evangelist habe Galiläa als das Land der kurz bevorstehenden Parusie angesehen und deshalb den Namen der Landschaft häufig eingefügt, bei Seite, so bleibt auffällig, daß Markus entgegen aller historisch-politischen Gegebenheit zu Galiläa offensichtlich auch die Dekapolis und die phönizischen Küstenstädte Tyrus und Sidon gerechnet haben will (7, 31)[6].

---

in der Forschung der Gegenwart, ThR 26 (1960), 135f. Ähnliches gilt auch von Act 13, 23–31: Joh. d. T. steht ganz wie im Lukasevangelium *vor* der Heilszeit (Act 13, 24f. = 10, 37); Act 13, 27 (f) = 3, 17 (f) = Lk 23, 34, vgl. HAENCHEN 358; Act 13, 28 = Lk 23, 24 (*αἴτημα* nur bei Lk); Act 13, 29 (HAENCHEN z. St.) = Lk 23, 51 (nur Lk: Stadt der *Juden*); Act 13, 31 = 1, 3, vgl. HAENCHEN 359 und den lukanischen Begriff des Zeugen.

[1] Vgl. H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit (1954), 10–75.

[2] Vgl. Joh. 2, 13ff.; 5, 1ff.; 7, 10. 14; 12, 12ff. KLOSTERMANN, Markusevangelium 110 hält für möglich, daß Mk »aus Gründen sachlicher Ordnung« die Ereignisse in Jerusalem, die ursprünglich vielleicht einmal »bei verschiedenen Besuchen geschehen« sind, zusammendrängte.

[3] Vgl. S. 159–161.

[4] MARXSEN, Evangelist 33–59, zustimmend H. CONZELMANN, ThLZ 82 (1957), 586.

[5] Vgl. die Kritik an dieser These von MARXSEN bei BORNKAMM, RGG³ II 761; CONZELMANN, ThLZ (1957), 586.

[6] Als geographische Angabe über die Reise Jesu ist 7, 31 sinnlos zu nennen, vgl. KLOSTERMANN, Markusevangelium 73; MARXSEN, Evangelist 44. Tyrus ist »gewiß redaktionelle Konstruktion« (BULTMANN, Tradition 366). Mk 8, 29, das Petrusbekenntnis, geschieht bei der heidnischen Stadt Cäsarea Philippi auf dem Leidenswege (8, 27), – aber nach 9, 30 geht dieser Weg von 8, 27 durch Galiläa! Erst mit 10, 1. 32 kommt Judäa, Jerusalem in Sicht. In 3, 7 führt Galiläa die Landschaften an, aus denen die Leute zu Jesus strömen; Tyros und Sidon beschließen die Darstellung. Lukas »streicht konsequent alles Wirken Jesu außerhalb Palästina« (MARXSEN, Evangelist 45) und speziell in Phönizien und in der Dekapolis, also die Theologie des Mk, vgl. CONZELMANN, Mitte 33. 44 und dieser Aufsatz S. 172, A. 3.

D.h. aber, Markus versteht die Landschaft Galiläa nach Jes 8, 23 als das Galiläa der Heiden[1].

Matthäus bestätigt diese Bedeutung der Landschaft bei Markus. So wie Mt 17, 13 ausdrücklich feststellt, mit Elia meine Jesus den Täufer, genauso verdeutlicht Matthäus den Markustext, wenn er in Mt 4, 15 Jes 8, 23 wörtlich zitiert[2].

Die Redaktion des Lukas bestätigt unsere Auslegung ebenfalls. Er streicht das Wort häufig[3] und versteht es im übrigen im historischen Sinne im engsten Zusammenhange mit Judäa, weil bei ihm die Heidenmission nicht als Jesu Heilstat durch Kreuz und Erhöhung möglich wird, sondern erst ab Pfingsten, ja eigentlich erst mit Paulus geschieht[4], der auch nach Act 27, 4 gute Freunde in Sidon hat.

VII

Zur weiteren religionsgeschichtlichen Einordnung der markinischen Christologie werfen wir einen kurzen vergleichenden Blick auf die Christologie der palästinensischen Gemeinde, die uns in der Spruchquelle Q greifbar ist[5].

Die Spruchsammlung erwähnt bekanntlich die Passion und Auferstehung Jesu nicht. Sie berichtet weder von Wundern des *θεῖος ἀνήρ*[6] noch enthält sie einen Hinweis auf Taufe, Verklärung oder Abendmahl Jesu. Die deshalb weitverbreitete Anschauung, Q sei nichts anderes als eine Ergänzung des Passionskerygmas, für die Paränese zusammen-

---

[1] Vgl. Lohmeyer, Markus 144.

[2] Mt 4, 15 weitet den programmatischen Vers Mk 1, 14 aus, sowie Mt 17, 13 Mk 9, 13 verdeutlicht.

[3] Lk streicht Galiläa in Mk 1, 28. 39 (Lk 4, 44: Judäa eingefügt!); 3, 7; 7, 31 und ebenso Tyros und Sidon in 3, 7; 7, 31 und 5, 20 (Dekapolis); 6, 45; 8, 22 (Bethsaida); 8, 27 (Cäsarea und Philippi); vgl. S. 171, A. 6.

[4] Vgl. die Abänderung von Mk 15, 39 in Lk 23, 47 (s. S. 181, A. 2). Der Bericht vom Tode Johannes des Täufers (Mk 6, 17–29) ist von Lk gewiß nicht zufällig gestrichen worden. Da für Lk der Tod Jesu keine Heilsbedeutung mehr hat, wie seine Redaktion des markinischen Kreuzigungsberichtes zeigt (vgl. auch S. 162, A. 4), so kann der Tod des Vorläufers, eingebettet in die Missionstätigkeit (!) der Jünger (Mk 6, 7–13. 30f.), dieses Heil für die Heiden auch nicht mehr andeuten.

[5] Das Mt- und Lk-Sondergut ist ebenfalls heranzuziehen. Weiter ist zu beachten, daß die palästinische Tradition einer hellenistischen Redaktion unterlag (vgl. Bultmann, Tradition 354; Bornkamm, RGG³ II 758).

[6] Mt 8, 5–13; Lk 7, 1–10, die Geschichte vom Hauptmann aus Kapernaum, stammt wohl aus der hellenistischen Redaktionsstufe von Q, vgl. Bultmann, Tradition 354. Die Q-Fassung der Versuchungsgeschichte polemisiert womöglich gegen die Machttaten des *θεῖος ἀνήρ*: sie sind satanisch, vgl. Bornkamm, Enderwartung 33f.; A. Fridriksen, Le problem du miracle (1925), 87–89, dem Bultmann, Tradition 273 A. 3 zustimmt. Das Heil wird in der Versuchungsgeschichte durch die unbedingte Beachtung der Tora als des Wortes Gottes, nicht aber durch Dämonenaustreibungen und die Kreuzigung und Erhöhung erworben, vgl. Bultmann ebd.

gestellt, hat BORNKAMM widerlegt[1], insofern er nachweisen konnte, daß hinter Q eine Gemeinde steht, die in ihrer Bindung an das jüdische Volk, das Gesetz und den Tempelkult noch keine Heidenmission kennt und Jesus vor allem als Lehrer der Tora verehrt[2], um zugleich, jüdisch-apokalyptischer Hoffnung entsprechend, seine Ankunft als Menschensohn zu erwarten.

Angesichts dieser Theologie der Spruchsammlung Q scheint es mir kein Zufall, daß Markus bei seiner theologischen Einstellung die Spruchsammlung nicht in seinem Evangelium verarbeitete und nur die von der *θεῖος ἀνήρ*-Anschauung her verständlichen, polemischen Streitgespräche mitteilte. In solchem Verhalten stand er mit Paulus in einer Kampffront gegen die Judenchristen. Indem er dabei, wie BORNKAMM zeigt[3], durch die Parabeltheorie (4, 10ff.) die Verkündigung Jesu in Mk 4 ganz der theologia crucis unterordnet, geht es ihm wie Paulus (2. Kor 5, 14–17): Er will den Christus nach dem Fleisch nicht mehr kennen; denn der Gekreuzigte und Erhöhte ist sein Herr[4].

VIII

Die in den beiden letzten Abschnitten vorgenommene Bestimmung der religionsgeschichtlichen Situation der markinischen Christologie soll noch dadurch präzisiert werden, daß wir das Verhältnis von Kreuz und Auferstehung, wie es im Markusevangelium dargestellt ist, beschreiben.

Bekanntlich ist in Phil 2, 6–11 und ähnlichen neutestamentlichen Texten Gericht und Heil, Tod und Erhöhung Jesu in dem paradoxen Geschehen des Kreuzestodes zusammengefaßt. Die Auferstehung wird nicht erwähnt. Nachdem wir bisher zeigen konnten, daß Markus sein ganzes Evangelium gemäß dieser hellenistischen Christologie gestaltet hat, ist es nicht verwunderlich, daß er seine Darstellung mit 16, 8 beendet[5], also von Erscheinungen des Auferstandenen nichts berichtet.

In 9, 9–13 führt der Evangelist seine Begründung für diese Art der Darstellung an. Nachdem die Verklärungsgeschichte (9, 2–8) gezeigt hat,

---

[1] BORNKAMM, RGG³ II 758f. unter Bezugnahme auf W.E. TÖDT, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung (1959).

[2] Die Tora (nicht Wunder und Passion) gibt Jesus in den Augen der palästinensischen Gemeinde messianische Autorität, vgl. G. BORNKAMM, Art. Bergpredigt, RGG³ I 1049; BULTMANN, Theologie 48. Rabbinischer Anschauung gemäß erfüllt und bringt der Messias erneut die Tora, vgl. E. LOHSE, Art. Gesetz im Jdt. RGG³ II 1517.

[3] BORNKAMM, RGG³ II 759.

[4] Vgl. S. 182, A. 4.

[5] Zur bisherigen Diskussion über den Abschluß des Markusevangeliums mit 16, 8 vgl. BULTMANN, Tradition Ergänzungsheft 43.

daß der Leidensweg mit der Erhöhung Jesu im Kreuzestod enden wird[1], legt 9, 9 fest, daß diese Erkenntnis bis zur Auferstehung hin verborgen bleiben soll[2]. Auferstehung Jesu bedeutet also für Markus den Gekreuzigten als Erhöhten *sehen*[3], so wie er bei der Verklärung war, und zwar ohne jene Blindheit und Furcht, die Petrus bei der Verklärung an der rechten Erkenntnis hindert (9, 5f.)[4]. Mk 9, 10 erzählt nun, daß diese Anschauung den drei Vertrauten nicht einleuchtet. Sie sind eben verblendet (vgl. 9, 5f.)[5]. Sie disputieren über die Auferstehung von den Toten und V. 11 zeigt, daß sie in jüdischen Auferstehungsanschauungen befangen sind[6]: Vor Totenauferstehung und Weltgericht muß Elia kommen. In 9, 12–13 werden die Jünger dann durch den Erlöser energisch im Sinne der hellenistischen Christologie belehrt[7]. Der nach jüdischer Anschauung vor Weltgericht und Auferstehung der Toten kommende Elia war als Vorläufer Jesu in Gestalt Johannes des Täufers längst da und wurde (entgegen aller jüdischen Hoffnung!) getötet, wie es gemäß der Heiligen Schrift genauso auch dem von ihm angekündigten Menschensohn gehen wird. Dessen Tod aber, so weiß der Leser des Evangeliums, vollzieht

---

[1] Vgl. S. 161 f.

[2] Mk 9, 9 wird durch das Tageschema des Mk (15, 42; 16, 1) und die Zeitangaben in 8, 31; 9, 31; 10, 34; 14, 58; 15, 29 präzisiert: Drei Tage nach Karfreitag wird am Ostermorgen die Erhöhung Jesu durch die Auferstehungsbotschaft des Engels publik, vgl. S. 168, A. 3.

[3] Vgl. zu Mk 9, 9 (*εἶδον*) S. 166, A. 2.

[4] Vgl. zu Mk 9, 5f. Bultmann, Tradition 280 A. 1 und Ergänzungsheft 37; Dibelius, Formg. 276.

[5] Nicht nur in 9, 10f. (s. o) ist das Mißverständnis jüdischer Natur, sondern auch in 9, 5f.: Die Jünger meinen im Gegensatz zu Mk 13, 24–27 die Vollendung der Endzeit sei schon da (Bultmann, Tradition Ergänzungsheft 37).

[6] Vgl. zum jüdischen Vorstellungskomplex: Elia-Weltgericht-Auferstehung von den Toten H. Strack, P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament IV 2 (1958), 779f.; W. Bousset, H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter [3](1926), 232f. 249. 513 A. 1. 271f. – Die Tendenz der bisherigen Forschung, zwischen 9, 1 und 9, 11–13 einen Mk vorgegebenen Traditionszusammenhang anzunehmen (vgl. Kommentare z. St.; Conzelmann, ZThK (1957), 292 A. 1), verhindert die Einsicht, daß 9, 9–13 von Mk auf Grund umlaufender Anschauungen seiner Redaktion gemäß gestaltet wurde, 9, 1 dagegen ein ursprünglich isoliert umlaufendes Einzellogion ist. Folgt man dieser Einsicht, so fügt sich der merkwürdige V. 10 (Conzelmann 295) ebenso nahtlos in die übrige Theologie des Mk wie die Verse 11–13, die vielen Exegeten sonst nur mit Hilfe von Umstellungen oder einer Interpolationsannahme (V. 12b) verständlich erscheinen, vgl. Bultmann, Tradition 132 A. 1 und Ergänzungsheft 19f.

[7] Der Vergleich mit Mt 17, 10–13 zeigt, daß in der Art der Formulierung von Mk 9, 11–13 das Messiasgeheimnis gewahrt bleibt, an dem auch der Vorläufer Anteil hat, vgl. S. 159f. und S. 164, A. 4.

Weltgericht und Heil und dies beides wird für die Gemeinde an Ostern offenbar werden, wenn sie den Erhöhten sieht.

Die Verse 9, 11–13, »deren Gehalt Theologie und deren Ursprung Reflexion ist«[1], lenken also eindeutig auf 9, 2–8 zurück und drücken somit aus, daß die Auferstehung Jesu von der Erhöhungschristologie her verstanden werden soll. Die geheime Epiphanie des Gottessohnes am Kreuz wird an Ostern für den Glauben offenbar.

Matthäus folgt der Markusdarstellung und verdeutlicht sie (Mt 17, 9–13), aber Mk 9, 10 streicht er ganz. Dies entspricht genau seinem Vorgehen in Mt 28, 1–10. 16–20: Für ihn ist die Auferstehungsanschauung des Markus nicht mehr umstritten, und er hat sie auf seine Weise ausgebaut[2].

Lukas dagegen hat Mk 9, 9–13 zu der kurzen Bemerkung zusammengestrichen, daß die Jünger von sich aus »in jenen Tagen«[3] niemand etwas über die Verklärung erzählten (Lk 9, 36). Er streicht also nicht nur, wie in seinem ganzen Evangelium, die Eliatypologie, sondern auch den Bezug zwischen Verklärung-Kreuzigung und Auferstehung. So ändert er die auf das Kreuz ausgerichtete eschatologische Konzeption des Markus radikal. Wie seine Darstellung in Lk 23 f. zeigt, sind Tod und Auferstehung für ihn zwei Tatsachen der Heilsgeschichte, deren bloß zeitlicher Zusammenhang jedem Ereignis sein eigenes Gewicht gibt, wobei die Auferstehung zweifellos das eigentliche, Himmelfahrt (= Erhöhung!) und Pfingsten fundierende Heilsereignis ist[4].

Eine redaktionsgeschichtliche Exegese von Mk 16, 1–8 sichert die bisherige Auslegung.

Als *erstes* fällt die markinische Konstruktion der Verse 15, 40 f. 47; 16, 1 auf. Die Frauen, die nach 8, 34; 10, 32; 15, 41 in gehorsamer

---

[1] Dibelius, Formg. 228. Die Behauptung, daß in Mk 9, 11–13 nicht die theologische Reflexion des Mk, sondern die der Gemeinde vorliege (ebd.), ist spitzfindig. Welche Theologie sollte Mk denn auch haben, wenn nicht die seiner hellenistischen Gemeinde? Aber wie er nun diese Theologie bei der Redaktion seines Evangeliums anwendet, das ist seine genuine Leistung.

[2] Vgl. S. 179. In dieselbe Linie gehören auch die Änderungen in Mk 9, 2–8 durch Mt 17, 1–8. Mt 17, 4 Kyrios statt Rabbi, *ποιήσω* statt *ποιήσωμεν*: Nur Petrus ist im Mißverständnis befangen, das durch die richtige Anrede gemildert wird. Mt 17, 6 f. fehlt bei Mk: Die Jünger verstehen Gottes Mahnung (V. 5, vgl. dagegen zu Mk 9, 7 S. 177 f.) und erschrecken zutiefst über ihr Unverständnis (V. 6). Der Erlöser aber nimmt sich ihrer an und tröstet sie (V. 7).

[3] Lk 9, 36 entspricht genau dem lukanischen Apostelbegriff: Die Apostel begleiten Jesus, um *nach* Pfingsten alle Taten Jesu in jüdischen Lande und in Jerusalem zu bezeugen (Act 10, 39; vgl. 1, 21 f.).

[4] Diese Akzentuierung geht schon aus Act 4, 33 und einem Vergleich von Lk 23, 49 mit 24, 48 hervor: Die Apostel sind, anders als bei Mk, zusammen mit den Frauen Zeugen der Kreuzigung; aber erst bei der Auferstehung werden sie in das Zeugenamt ausdrücklich durch den Auferstandenen eingesetzt, vgl. Act 2, 32. Die Kreuzigung ist das sündige Werk der Menschen; die Auferstehung dagegen Gottes Heilstat (Act 2, 23 f.; 10, 39 f.; 13, 27–31). Vgl. weiter S. 182.

Kreuzesnachfolge die Anabasis Jesu miterlebten, empfangen die Auferstehungsbotschaft (16, 6f.). Dieser Umstand paßt zu dem Grundgedanken markinischer Theologie, daß nur derjenige am Heil Anteil hat, der auch die Erniedrigung in der Kreuzesnachfolge bejaht. Die Flucht der Jünger (14, 50) schließt sie vom Heil aus[1]. Sie haben nicht einmal wie die Frauen aus der Ferne gesehen, was der Heide aus nächster Nähe *sah*[2]: den am Kreuz erhöhten Gottessohn (15, 39f.).

Als *zweites* fällt die in unserem Zusammenhang wichtige Formulierung von 16, 6 auf. Mag auch die Geschichte mit den Versen 16, 1–6. 8 (also ohne 16, 7) dem Evangelisten vorgelegen haben[3], so paßt jedenfalls der V. 6 ausgezeichnet zum übrigen Markusevangelium, insofern Jesus von Nazareth betont als der Gekreuzigte bezeichnet wird. Die Umformulierung von Mk 16, 6 in Lk 24, 5f. streicht den Bezug zum Kreuz!

Entscheidend für das rechte Verständnis von 16, 1–8 ist aber der von Markus eingeschobene V. 7, der mit dem ebenfalls sekundären Vers 14, 28 zusammenhängt. Daß durch diese Verse den Jüngern die baldige Parusie verheißen wird[4], läßt sich ebensowenig beweisen wie die andere Auslegung, 16, 7 sei ein Hinweis auf ursprünglich einmal hinter 16, 8 erzählte Erscheinungen des Auferstandenen[5]. Aber was soll dann die Aufforderung an die Jünger und an Petrus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen nach Galiläa zu folgen, damit sie ihn dort sehen? Warum erscheint der Auferstandene nicht wie bei Lukas in Jerusalem? Warum sieht man ihn nur in Galiläa?

Die richtige Antwort ergibt sich aus der oben festgestellten theologischen Bedeutung der Landschaft für Markus. Die Jünger, und an ihrer Spitze Petrus, sollen von Jerusalem nach Galiläa, in das Land der Heiden kommen, in das der Gekreuzigte und Auferstandene ihnen vorausging. Dort, in der Dekapolis, in Tyros und Sidon, werden sie ihn sehen, wie er ihnen schon bei der Verklärung erschien und wie ihn der heidnische Hauptmann von 15, 39 schon unter dem Kreuze sah, nämlich als den erhöhten Gottessohn.

---

[1] Entgegen aller abwertenden jüdischen Anschauung über die Frau sind die Frauen bei dem Hellenisten Mk und seiner Tradition absichtlich die Empfänger der Auferstehungsbotschaft. 1. Kor 15, 3–8 erwähnt die Frauen nicht.

[2] Vgl. S. 166, A. 2.

[3] Vgl. Marxsen, Evangelist 51, der auf Merx, Bultmann, Dibelius, Klostermann, Michaelis verweist (ebd. A. 1).

[4] So zuletzt wieder nach Lohmeyer, Lightfoot, Michaelis: Marxsen, Evangelist 53f. 73ff. Dagegen mit Recht W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung [3](1956), 70–72.

[5] So z. B. Bultmann, Tradition 308f. Dagegen mit Recht Marxsen, Evangelist 51–53, vgl. Conzelmann, ThLZ 82 (1957), 586.

Die Einschübe 14, 28; 16, 7 stellen also eine polemische Botschaft des Erhöhten an die palästinensischen Judenchristen in Jerusalem dar, die das Kerygma der hellenistischen Gemeinde, das die Darstellung des Markus beherrscht, ablehnen.

Diese Auslegung stimmt mit unseren früheren Beobachtungen, daß Markus als Hellenist gegen die judenchristliche Theologie der Urgemeinde und speziell gegen Petrus polemisiert, überein[1]. Beachtet man den Zusammenhang von 8, 27–38 und wie der Verrat des Petrus in 14, 66–72 geschildert wird, so kann kein Zweifel daran bestehen, daß 8, 38 auch ihm gilt: Der Erhöhte wird sich bei seiner Wiederkunft des Petrus schämen, so wie Petrus sich vorher des Gekreuzigten geschämt hat. Dies gilt um so mehr, wenn Petrus nun noch die Worte Jesu (vgl. 8, 38!), diese Verheißung des Herrn, er werde nach Galiläa gehen (14, 28), die der Engel da nur wiederholt (16, 7), nicht beachtet, so wie er schon einmal Jesu Worten nicht glauben wollte (14, 29–31) und so den Herrn verleugnete (14, 66–72). Wie damals (14, 72) könnte es wieder ein »zu spät!« geben (8, 38).

Der eben aufgezeigte Bezug von 16, 7 zu 8, 27–38; 14, 66–72 wird von Markus selber betont, wenn er das mit 16, 7 zusammengehörige Logion 14, 28 absichtlich in 14, 26–31, der Vorhersage der Jüngerflucht und des Verrates des Petrus, und nicht in einen anderen Text einsprengt. Die von den Jüngern nicht akzeptierte Vorhersage (14, 29. 31) ging in Erfüllung (14, 50. 66–72). Wird die gleichzeitig ausgesprochene Verheißung Jesu, ihm nach Galiläa zu folgen (14, 28; vgl. 16, 7), von den Jüngern ebensowenig beachtet werden?

Von dieser Fragestellung her fällt auf die *Verklärungsgeschichte* neues Licht. Die Führer des Judenchristentums, Petrus, Jakobus und Johannes, haben ja nicht nur das Mysterion des Reiches Gottes, den *λόγος τοῦ σταυροῦ*[2], sondern auch sein Gekommensein in Macht erfahren (9, 1)[3]: Sie

---

[1] Vgl. S. 156, A. 3; S. 158, A. 2; S. 159, A. 3; S. 164, A. 1; S. 166, A. 2. S. 168, A. 4. 5; S. 169, A. 1. 2; S. 170, A. 2; S. 172, A 5. 6; S. 173, A. 2; S. 174, A. 5; S. 176, A. 1; S. 181, A. 3. Daß Petrus zu den Jesus besonders vertrauten Jüngern gehört (Mk 1, 16–20. 29–34; 5, 37; 9, 2; 13, 3; 14, 33) beruht natürlich auf Tradition. Mk behält diese Vorstellung absichtlich bei und baut sie, wie 13, 3 beweist, aus, weil dadurch die Anklage gegen Petrus (und die Judenchristen überhaupt) besonders scharf wird: Seit Jesu erstem Auftreten kennen sie seine Lehre und sein Wesen – und haben ihn dennoch verraten und wollen ihn selbst nach der Auferstehung nicht als den durch die Kreuzigung erhöhten Herrn anerkennen, vgl. Gal 1, 6; 2. Kor 5, 16 und S. 182, A. 4.

[2] Vgl. S. 156, A. 4.

[3] Vgl. zu Mk 9, 1 als Einzellogion G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, in memoriam E. Lohmeyer (1951), 116ff.: 9, 1 ist ein Trostwort; einige der bei Jesus Stehenden werden die Parusie noch erleben. Mk 13, 10 (Epoche der Welt-

haben den Erhöhten in seiner Herrlichkeit gesehen (9, 2–8). Gott selbst hat sie bei dieser Gelegenheit ausdrücklich ermahnt, auf seinen Sohn zu hören (9, 7). Sollte ihre damalige Verblendung (vgl. 9, 5f. 10) trotz des Befehles Jesu, nach Galiläa zu kommen, um ihn dort endlich in Wahrheit zu erkennen (14, 28; 16, 7), anhalten, so würden die Judenchristen durch ihr Verhalten gegenüber dem Erhöhten wie die Ungläubigen dem Gericht verfallen (8, 38; 13, 26).

Mk 16, 8 erklärt, warum die Judenchristen aus Jerusalem bisher keine Notiz von der Gegenwart des Erhöhten unter den Heidenchristen genommen haben. Aus Furcht vor der ungeheuerlichen Nachricht, der Gekreuzigte sei als der Auferstandene und Erhöhte[1] im Galiläa der Hei-

---

mission vor der Parusie) schließt dieses Verständnis *für Mk* aus und will ein längeres Ausbleiben der Parusie rechtfertigen, vgl. KÜMMEL, Verheißung 90; GRÄSSER, Parusieverzögerung 159; H. CONZELMANN, Geschichte und Eschaton nach Mc 13, ZNW 50 (1959), 210–221, besonders 218f. Mk 9, 1 ist deshalb als Abschluß der Jüngerbelehrung (8, 34–38) auf die Verklärung (9, 2–8) zu beziehen: Die Leidensnachfolge der Jünger endet wie der Weg des Erlösers in der Herrlichkeit. Die drei Vertrauten erfahren dies Geheimnis der heidenchristlichen Gemeinde noch vor ihrem Tode – und sind dieser Erfahrung nicht würdig (s. o.). Zu dieser Interpretation paßt, daß das Gekommensein des Reiches Gottes in Kraft hellenistisch verstanden werden kann, wie 1. Kor 4, 20 zeigt, vgl. KLOSTERMANN, Markusevangelium 85; J. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes ²(1900), 41f., die *ἐν δυνάμει* nach Röm 1, 4 für einen Zusatz des Mk halten. Auch sonst interpretiert Mk den apokalyptischen Terminus Reich Gottes von seiner Eschatologie her. Mk 4, 11. 21 bestimmen für ihn das Verständnis von 4, 26ff. 30ff.: Das jetzt in der Gemeinde gegenwärtige, sonst aber verborgene Reich Gottes (4, 26. 31) kommt unaufhaltsam wie die Ernte (4, 29) und wird in machtvoller Größe erscheinen (4, 32). Die Stellen 9, 47; 10, 14f. sind durch ihre Plazierung auf dem Leidensweg, der zur Herrlichkeit führt, der markinischen Eschatologie dienstbar gemacht (vgl. S. 160, A. 3 und speziell zu Mk 10, 15 LOHMEYER, Markus 204f.). Mk 12, 34 ist sowieso im Sinne des hellenistischen Judentums zu verstehen (G. BORNKAMM, Das Doppelgebot der Liebe, Ntl. Studien für R. Bultmann [1954], 90f.) und charakterisiert für Mk im Gegensatz zu 12, 35–40 die rechte Frömmigkeit (12, 28–33). Mk 1, 14f. paßt in diese Linie. Jesus verkündet in Galiläa das Evangelium vom Reiche Gottes, das mit dem Evangelium von Jesus Christus identisch ist (Mk 1, 1, vgl. S. 159, A. 1): 1, 14a weist schon versteckt auf Jesu Tod hin, in dem das Gericht über die Welt geschieht und das Reich Gottes anhebt (vgl. S. 174, A. 2: Mk 14, 58; 15, 29 sind zu vergleichen. In dem neuen, nicht mit Händen gebauten Tempel, in der Gemeinde, hebt das Reich Gottes und damit das in Jesu Tod vollzogene Eschaton an). Dies zu predigen ist des Erlösers vordringlicher Auftrag, erfährt der Judenchrist Petrus (1, 35–39; vgl. 6, 34 und S. 170, A. 1). – Mt 16, 28 klärt Mk 9, 1 wie es auch sonst die Art des Matthäus ist (vgl. S. 172, A. 2. 175, A. 2): Die drei Vertrauten sehen vor ihrem Tod bei der Verklärung den Menschensohn in seine Herrschaft kommen; sie sehen ihn als Erhöhten. Zur Redaktion des Lukas vgl. CONZELMANN, Mitte 88f.

[1] Für das markinische Verständnis von Mk 16, 6f. ist zu beachten, daß Auf-

den für die Jünger zu sehen (16, 6f.), fliehen die Frauen vom Grabe und agen niemand etwas (16, 8). Das Messiasgeheimnis ist in 16, 8 apologetisch verwendet. Die Unwissenheit des Unglaubens lastet noch über der Urgemeinde in Jerusalem, obwohl sie eigentlich dazu berufen ist, im Gehorsam gegenüber Jesu Wort (14, 28; 16, 7; vgl. 9, 7; 8, 38) den Gekreuzigten als Erhöhten zu sehen[1].

Der *synoptische Vergleich* zeigt, daß wir mit der bisherigen Verhältnisbestimmung von Kreuz und Auferstehung wirklich einen für Markus typischen Gedankengang wiedergegeben haben.

Matthäus folgt Markus zwar wie üblich weitgehend. Jedoch streicht er den Namen des Petrus in Mk 16, 7 und berichtet im übrigen, daß die Frauen[2] im Gegensatz zu Mk 16, 8 die Botschaft des Engels ausrichten (Mt 28, 8), nachdem sie ihnen vom Auferstandenen selbst noch einmal für »seine Brüder« (!) aufgetragen wurde (Mt 28, 10). Da nun Mt 28, 16–20 auch noch von einer Erscheinung des Erhöhten[3] vor den gehorsam nach Galiläa gekommenen Jüngern berichtet, so ist die markinische Polemik, entsprechend dem Gesamtanliegen des Matthäusevangelisten judenchristliche (Q, Sondergut) und heidenchristliche Theologie (Mk) zu vereinen, beseitigt. Die Judenchristen erkennen den Gekreuzigten als Erhöhten wie die Heidenchristen[4].

Diese Abänderung von Mk 16, 1–8 deckt sich genau mit dem redaktionellen Bemühen des Matthäus in Mk 8, 27–38. Einerseits bekennt Petrus Jesus als Christos *und* Sohn Gottes (16, 16), und andererseits benutzt Jesus selbst bei seinem

---

rstehung und Erhöhung ursprünglich ein und dasselbe sind (BULTMANN, Theologie 46).

[1] Vgl. MARXSEN, Evangelist 58f.

[2] Mt streicht Mk 15, 41b. Lk geht noch radikaler vor: Die markinische Bedeutung der eschatologischen Anabasis nach Jerusalem paßt nicht zu seiner heilsgeschichtlichen Konzeption.

[3] Mt 28, 16–20 schildert den Auferstandenen eindeutig als Erhöhten und himmlischen Herrn., – der die »Lehre« (Q) gibt (Mt 28,20)! Der Unterschied zu Lk 24, 33–41 ist offensichtlich. Erst Act 1, 9, die Himmelfahrt, bringt bei Lukas die machtvolle Erhöhung: Der Erhöhte kann nun den vom Vater empfangenen Geist ausgießen (Act 2, 33).

[4] Mt 28, 17: *οἱ δὲ ἐδίστασαν* könnte Hinweis darauf sein, daß Reste des Judenchristentums im Ostjordanland nach wie vor das hellenistische Kerygma ablehnen. Mt 28, 9f. wurde wohl nur deshalb von Mt formuliert, um die Polemik des Mk zu entkräften; vgl. auch S. 175, A. 2 und im übrigen G. BARTH, Das Gesetzesverständnis der Evangelisten Matthäus, in: G. BORNKAMM..., Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium (1960), 99ff. 123f.: Die Zweifel einiger Judenchristen werden durch den Missionsbefehl des Erhöhten ins Unrecht gesetzt. Die Mk-Konstruktion setzt sich in der Fassung des Mt durch. Von einer Überwindung des Zweifels wie in Lk 24, 36–49 ist nicht die Rede.

Schweigegebot den Christos-Titel (Mt 16, 20). Der judenchristliche Messias wird also von Matthäus mit dem heidenchristlichen Gottessohn identifiziert. Diese bewußte, im Gegensatz zu Markus vorgenommene Identifizierung bedeutet automatisch eine Aufwertung des Petrusbekenntnisses. Petrus ist nicht mehr wie bei Markus in judenchristlichen-nationaljüdischen Messiasvorstellungen befangen. Vielmehr hat er schon bei Caesarea Philippi die wahre Erkenntnis Jesu als des Gottessohnes.

Mt 16, 17 preist deshalb Petrus selig und zeigt damit, daß er trotz seiner falschen Gedanken, deretwegen Jesus ihn wenig später Satan nennen muß (16, 22 f.), auf die Seite Gottes und nicht auf die Seite von Fleisch und Blut, also auf die Seite der verblendeten Menschen gehört. Da Mt 16, 17 so in direkter Antithese zu Mk 8, 33 formuliert ist und in Mt 16, 23, der Parallele zu Mk 8, 33, die markinische Darstellung abgeschwächt wird und da außerdem Mt 16, 22 die Aktion des Petrus, Jesus vom Leidensweg abzuhalten, anders als in Mk 8 32 als eine an sich liebenswerte und edle Tat des Jüngers für seinen Herrn schildert, kann man wohl von einer restlosen Beseitigung der markinischen Polemik sprechen[1], wenn man nun auch noch die Umgestaltung von Mk 8, 38 in Mt 16, 27 beachtet.

Den von VIELHAUER herausgearbeiteten Bezug[2] zwischen Mk 8, 38 und 14, 66–72 hat Matthäus nämlich sehr deutlich gesehen, wie an seiner Umformulierung von Mt 16, 27 abzulesen ist. Da er im Gegensatz zu Markus Petrus nicht als einen ungläubigen Christen schildert, der, falls er sich nicht ändert, bei der Wiederkunft Christi wegen seiner Treulosigkeit und Verblendung dem Gericht verfällt, so streicht er die in Mk 8, 38a angedeutete forensische Situation und behält nur den in V. 38 b ausgedrückten Gedanken von der Wiederkunft Christi bei, den er durch einen weiteren Satz judenchristlicher Theologie ergänzt: Der Menschensohn wird einen jeden nach seinen Werken beurteilen (Mt 16, 27). Außerdem schafft er in der Aussendungsrede mit Mt 10, 32 f. 38 f. Parallelen zu Mk 8, 34 f. 38, die in ihr Plazierung jeden Bezug zu Petrus vermeiden und eine Mahnung an alle Christen darstellen.

Daß sich Lukas in noch viel größerem Maße als Matthäus »eines Widerspruches gegen Markus bewußt ist, zeigt die Umformung von Mc 14, 28 und 16, 7 in Lk 24, 6, ebenso die von Mc 16, 8 in Lk 24, 9. Der Zug nach Galiläa wird durch eine Weisung in Galiläa auf Jerusalem ersetzt.«[3] Damit hängt zusammen, daß die Apostel nun nicht mehr den Ort (Mk), sondern die Faktizität der Auferstehung bezweifeln (Lk 24, 10 f.). Hier liegt nun im Unterschied zu Markus für Lukas die entscheidende theologische Frage[4], die durch die Osterberichte in Lk 24, 13–49 eindeutig

---

[1] Mt 26, 69 streicht auch die Worte *τοῦ ἀρχιερέως* (Mk 14, 66): Bei Mk identifiziert sich Petrus durch die Verleugnung vor der Magd *des Hohenpriesters* mit diesem Erzfeind Jesu, vgl. S. 166, A. 3; S. 169, A. 2. Die Streichung des Mt schont also den Petrus. – Mt 16, 23 schwächt die markinische Darstellung ab, weil der Blick Jesu zu den Jüngern fehlt (vgl. S. 169 f.): Die Jünger sind nicht mehr so sündig und hilflos wie bei Mk, und Petrus ist auch nicht mehr gegen das Heilswerk Christi, sondern nur noch um seinen Herrn besorgt (Mt 16, 22).

[2] VIELHAUER, Gottesreich 70. [3] CONZELMANN, Mitte 176.

[4] Die Verschiebung des Blickpunktes wird nicht nur an der Auferstehung Jesu, sondern auch an der Auferstehung der Gemeinde deutlich. Mk 13, 27 streicht Lk nicht nur, weil die Engel bei ihm Gott untertan sind (CONZELMANN, Mitte 111),

eantwortet wird. Der Auferstandene hat Fleisch und Bein (24, 39). Die Apostel werden Zeugen seiner Mahlzeit (24, 41–43) und hören den Schriftbeweis des Auferstandenen (Lk 24, 25–27. 32. 44–47), um so, ller Zweifel enthoben, dem Pfingstereignis und der Mission bis an das Ende der Erde in Jerusalem entgegenzuwarten (Lk 24, 47. 49; Act 1, 4. . 12; 2, 1–13).

Von der markinischen Polemik gegen Petrus ist nichts mehr zu spüren. Im Gegenteil! Er, der wichtigste Apostel, der später einmal durch Gottes Führung ie erste Heidenmission betreiben wird (Act 10), braucht nicht mehr nach Galiläa, m dort den Herrn zu sehen, da dieser ihm in Jerusalem besonders und vor allen nderen erscheint (Lk 24, 34)[1]. Die übrige Schilderung des Petrus im Lukasvangelium paßt ganz zu dieser Tendenz. Lk 9, 20 wertet das Bekenntnis des Petrus von Mk 8, 29 durch den Zusatz *τοῦ θεοῦ* ähnlich wie Mt 16, 16 auf[2]. Mk 8, 2f., der Versuch des Petrus, Jesus vom Leidenswege abzuhalten und die darauf rfolgende harte Gleichsetzung des Petrus mit dem Satan durch Jesus, wird von Lukas ganz gestrichen, wofür er dann, anders als Matthäus, Mk 8, 38 fast wörtlich bernehmen kann (Lk 9, 26): Der Vers belastet Petrus nun nicht mehr, zumal auch ie Jüngerflucht (Mk 14, 50) von Lukas gestrichen wird[3], und außerdem Jesu Vorussage über den Verrat des Petrus eine bedeutende Umformulierung der Markusorlage (Mk 14, 26–31) darstellt. Petrus ist nicht mehr wie in dem von Lukas gerichenen Vers Mk 8, 33 als Gegenspieler Jesu selber der Satan, sondern nur zuammen mit allen anderen Jüngern in Gefahr vom Satan beherrscht zu werden Lk 22, 31). Jedoch der Erlöser rettet ihn: »Ich aber habe für dich gebeten, daß ein Glaube nicht aufhöre; und du, wenn du dich einst bekehrt[4] hast, stärke deine

---

ondern auch deshalb, weil die in Mk 13, 27 analog zur Erhöhung des Erlösers ngedeutete Entrückung der Gläubigen zum Erhöhten seiner Auferstehungsnschauung nicht entspricht (Act 7, 58 — Lk 23, 46 gilt nur für den Märtyrer). Die Redaktion von Mk 12, 18–27 in Lk 20, 27–40 zeigt das lukanische Verständnis er Auferstehung der Gläubigen (V. 34f.: diese und jene Welt, heilsgeschichtliche Epochen werden unterschieden; V. 35: man muß würdig sein zur Auferstehung, s geht um ethische Bewährung, vgl. CONZELMANN, Mitte 203; V. 38 legt fest, aß die schon Verstorbenen wie auch die [bei der Wiederkunft Christi?] Lebenden ls Kinder der Auferstehung, V. 36, Gott gehören: ihm leben sie alle); zum Schicksal der Ungläubigen vgl. Lk 21, 25f.; 16, 23f.; vgl. S. 165, A. 3.

[1] Ob Lk 24, 34 (= 1. Kor 15, 5, aber ohne Jerusalem!) alte Tradition ist, interesert uns bei unserer Frage nach der Theologie der Evangelisten nicht. Diese Theogie zeigt sich darin, *welche* Tradition sie aufnehmen und *wie* sie dieselbe verwenen und verarbeiten, vgl. S. 154, A. 3.

[2] Vgl. Lk 23, 47: Der heidnische Hauptmann nennt den Gekreuzigten nicht ehr wie in Mk 15, 39 Gottessohn, sondern nur noch einen Gerechten. Erst sein ollege Cornelius erfährt durch Petrus (!) die Heilsbotschaft (Act 10). Die heilseschichtliche Konzeption veranlaßt Lk dazu, die markinische Darstellung in diem Punkt in ihr Gegenteil zu verkehren; vgl. A. 4.

[3] Vgl. CONZELMANN, Mitte 67, der auch auf die Gethsemane-Perikope hinweist: Die Jünger sind gegen Mc geschont.«

[4] Lk 22, 31–34 wird kaum auf Sonderüberlieferung beruhen (anders BULTMANN, Tradition 228), sondern von Lk auf Grund von Mk 8, 32f.; 14, 27–31 formuliert

Brüder!« (Lk 22, 32). Sieht man nun noch, daß in Lk 22, 55–62 die Worte, mit denen Petrus seinen Herrn verleugnet, weniger scharf sind als die in der Markusparallele, so kann kein Zweifel daran bestehen, daß Lukas die Verleugnung als eine dem Satan von Gott zugebilligte, durch die Fürbitte Jesu aber zeitmäßig begrenzte Glaubensschwäche ansieht, die Petrus nicht mehr unter das Verdikt von Mk 8, 33. 38 bringt.

Die bisher nachgewiesene Umgestaltung und Erweiterung der markinischen Oster- und Petrustradition durch Lukas folgten seiner theologischen Grundkonzeption. Erst nachdem in der Missionszentrale Jerusalem Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten geschehen sind, kann der Erhöhte durch die Predigt der von ihm erwählten Zeugen, die in der Zwischenzeit der Kirche vor allem sein irdisches Leben, seine Auferstehung und seine Wiederkunft als Richter verkünden (Act 10, 39–42; Petrus!), im Heidenlande offenbar werden. Für den Hellenisten Lukas, den späten Nachfahren des Markus, wäre jede Polemik gegen das Judenchristentum von Jerusalem ein Anachronismus gewesen. Es gab dort keine Judenchristen mehr[1].

Neben der Redaktion des Matthäus und Lukas bestätigt aber auch einiges Material aus den *paulinischen Briefen* unsere redaktionsgeschichtliche Auslegung von Mk 16, 1–8[2].

Die Polemik des Paulus in Phil 3, 2ff. ist wie die des Markus unheimlich scharf und gipfelt ähnlich wie diese in dem Gedanken, daß entgegen aller Gesetzesfrömmigkeit der Judenchristen[3] das Heil darin besteht, an Christus zu glauben, »um zu erkennen ihn und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden, indem ich seinem Tode gleichgestaltet werde, ob ich vielleicht zur Auferstehung von den Toten gelangen möge« (Phil 3, 10f.). In 2. Kor 11, 13–15 nennt Paulus seine Gegner falsche Apostel und Satansdiener und kommt mit diesem Urteil dem des markinischen Christus über Petrus (Mk 8, 33) sehr nahe[4].

---

sein. Das Motiv der Umkehr ist jedenfalls typisch lukanisch (Bultmann, Tradition 288). Zur heilsgeschichtlichen Darstellung gehört die Individualisierung und Psychologisierung (vgl. Conzelmann, Mitte 198ff.). In Act 11, 1-18; 15, 7–12 stärkt Petrus dann seine judenchristlichen Brüder, wie Lk 22, 32 voraussagt, mit dem hellenistischen Kerygma lukanischer Färbung, das er vor seiner Umkehr durch seinen Verrat an Jesus zeitweise (Lk 22, 54–62, also nicht wie bei Mk grundsätzlich) verleugnet.

[1] Vgl. W. G. Kümmel, Art. Judenchristentum, I. Im Altertum, RGG³ III 967; O. Cullmann, Art. Ebioniten, RGG³ II 297f.

[2] Vgl. zum Folgenden Kümmel, RGG³ III 969: »Vermutlich waren es radikal gesetzliche Jerusalemer Judenchristen, die hinter der judaistischen Gegenmission gegen Paulus in Galatien und Korinth standen.«

[3] Vgl. Mk 7, 1–13.

[4] Ähnlich wie der markinische Christus muß auch Paulus bei allem Unterschied richtiges Kerygma und persönliches Schicksal zusammen gegen den Satan und seine Diener verteidigen. Man darf deshalb annehmen, daß Markus sein Evange-

Was nun die Person des Petrus angeht, so ist Gal 1 f. aufschlußreich. Das Evangelium des Paulus ist nicht menschlich, sondern göttlich (Gal 1, 10-12). Diese Alternative entspricht genau der in Mk 8, 33 und was in Mt 16, 17 zur Rehabilitierung des Petrus gesagt wird, bezeugt Paulus in Gal 1, 15 f. von sich selbst: Gott hat ihm aus Gnaden seinen Sohn offenbart. Paulus hat darum die Vollmacht, jeden, der ein anderes Evangelium als er verkündet, zu verfluchen (Gal 1, 8 f.). Nach der Darstellung von Gal 2, 11 f. rückt Petrus bedenklich in die Nähe dieses Fluches, da er in Antiochien nach der Ankunft von Leuten des Jakobus aus Furcht plötzlich wieder entgegen seinem vorherigen Verhalten wie ein Jude unter dem Gesetz lebt und dadurch selbst Heidenchristen an ihrem Glauben irre macht. Paulus tritt ihm mit der hellenistischen Kreuzestheologie entgegen (Gal 2, 9 f.; vgl. 6, 11–17), – ganz wie Markus! Daß Petrus in Jerusalem sowieso weitgehend mit der Jakobusgruppe[1] oder noch radikaleren Judenchristen zeitweise übereinstimmte, ist anzunehmen. So erklärt sich leicht, daß er unter den hellenistischen Christen als Prototyp des Judenchristen galt, auf den Markus deshalb seine Polemik konzentriert.

Wir schließen unsere Untersuchung mit der Feststellung ab, daß die Christologie des Markusevangeliums dem heidenchristlichen hellenistischen Typus der paulinischen Sphäre zugehört[2]. Die als geheime Epiphanie des Gottessohnes verstandene Kreuzigung Jesu[3] prägt den gesamten heterogenen Traditionsstoff des Markusevangeliums durch den Christusmythus zu einer Einheit, zum Buch der geheimen Epiphanien (Dibelius).

---

ium in einem Zeitpunkt harter Auseinandersetzung mit dem Judenchristentum geschrieben hat, vgl. S. 177, A. 1. Vielleicht war der für uns in der Spruchquelle Q greifbare judenchristliche Anspruch, die Sendung des *irdischen* Jesus weiterzuführen, für Mk die theologische Nötigung, sein Evangelium zu schreiben: Das Bild des irdischen Jesus entspricht dem heidenchristlichen Kerygma und kann darum nicht gegen dieses Kerygma ausgespielt werden; es ist vielmehr der *Beweis* für die Richtigkeit der hellenistischen theologia crucis: Der Erniedrigte ist der Erhöhte, der »Sohn«. In seiner Grundposition mit Paulus einig, reagiert Mk also dennoch ganz anders als dieser (vgl. 2. Kor 5, 14–17 und dazu S. 173).

[1] Jakobus als »Führer der Paulus freundlichen Gruppe« der Jerusalemer Judenchristen zu bezeichnen (Kümmel, RGG³ III 969) geht wegen Gal 2, 12 kaum. Jedenfalls zeigen das judenchristliche Verhalten des Petrus (Gal 2, 12–14) und die Beschränkung seiner Missionstätigkeit (und der des Jakobus) auf die Juden (Gal 2, 7 ff.), wie sehr er Paulus und den Heidenchristen als Führer des Judenchristentums erschien; vgl. G. Klein, Galater 2, 6–9 und die Geschichte der Jerusalemer Gemeinde, ZThK 57 (1960) 275 ff. Act 10; 11, 1–18; 15, 7–11 sind lukanische Konstruktion, vgl. dieser Aufsatz S. 181, A. 4.

[2] Vgl. Bultmann, Tradition 372 A. 2. 396 f. Das Markusevangelium dürfte nach unseren bisherigen Ausführungen vor 70 n. Chr. abgefaßt worden sein, womöglich in Tyros, Sidon oder der Dekapolis, vgl. S. 171, A. 6.

[3] Vgl. S. 158, A. 5.

Markus und das Alte Testament[1]

von

Siegfried Schulz

I

Das Markus-Evangelium nimmt innerhalb der Literaturgeschichte des Urchristentums und vor allem im Rahmen der urchristlichen Theologiegeschichte die zentrale Stellung ein. Paulus hat gut zwei Jahrzehnte früher kein Evangelium geschrieben. Denn Paulus hat in der von ihm übernommenen kerygmatischen Tradition des Heidenchristentums keinerlei Jesusüberlieferung – mit Ausnahme wenigen Spruchgutes im paränetischen Zusammenhang – urgemeindlichen Charakters übernommen. Die mosaisch-pharisäische Auseinandersetzung ist deshalb auch von Paulus ohne Zuhilfenahme der palästinischen Jesustradition auf rein systematischer Ebene durch die antijudaistische Zuspitzung von Gesetz und Rechtfertigung geführt worden. Seine Theologie reflektiert gerade in der soteriologischen Konzentration auf das vergangene Jesusgeschehen ausschließlich das Geschick, nicht aber Verkündigung, Verhalten und Auftreten des historischen Jesus in seiner chronologischen Abfolge und geographischen Verknüpfung. Nicht anders fällt eine Nachprüfung bei den Briefen an die Kolosser und Epheser, den katholischen Briefen und den Pastoralen aus. Das orientalisch-hellenistische Heidenchristentum hat die urgemeindlichen Jesustraditionen in den ersten Jahrzehnten offenbar nicht kerygmatisch ausgewertet. Die Geschichte und Theologie dieser Jesusüberlieferungen ist der kerygmatischen Tradition der heidenchristlichen Missionsgemeinden zunächst jedenfalls beziehungslos parallel gelaufen.

Umgekehrt hat die aramäisch sprechende Urgemeinde in und außerhalb Jerusalems niemals einen Versuch unternommen, ihre mannigfachen Jesustraditionen mit der kerygmatischen Überlieferung des immer stärker werdenden Heidenchristentums zu verbinden.

---

[1] Die folgenden Ausführungen geben einen Vortrag wieder, der am 8. Februar 1961 vor der Fachschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät Zürich gehalten wurde. Für manche Anregungen im freundschaftlichen Gespräch danke ich Herrn Dr. J. Schreiber.

Der erste Versuch, diese zahlreichen und unterschiedlichen Jesustraditionen nicht nur unter eine einheitliche theologische Gesamtaussage zu stellen – so ja schon die Logienquelle Q mit der Abfolge von thematisierten Redekomplexen –, sondern sie darin auch mit dem inzwischen verbindlich gewordenen Kyrioskerygma zu verbinden, ist von Markus unternommen worden.

Die theologische und hermeneutische Ausgangsposition bei diesem epochalen Unternehmen ist freilich die kerygmatische Tradition des Heidenchristentums[1] gewesen. Von hieraus bekommt Markus die palästinische Jesusüberlieferung in den Griff und damit überhaupt erst die Möglichkeit, in eine sachgemäße Auseinandersetzung mit der impliziten alttestamentlich-spätjüdischen *und* -judenchristlichen Theologie zu treten.

Diese kerygmatische Tradition des Heidenchristentums nun tritt uns in dem alten Aussagengut entgegen, das in den Paulinischen Briefen aufbewahrt ist[2]. Es ist eindeutig christologisch bestimmt, im Mittelpunkt stehen die Kyrios- und Sohn-Prädikationen. Der Ruf *κύριος Ἰησοῦς* 1. Kor 12, 3 gehört zum Typus der Akklamation, d. h. dem öffentlichen, als inspiriert geltenden und rechtlich verpflichtenden Zuruf, durch den wie in 1. Kor 14, 25 Jesu Epiphanie als des Kyrios anerkannt wird. Bei dieser Akklamation, in der Jesus von anderen Kyrioi abgegrenzt wird, geht es um gegenwärtige Epiphanie, um den Deus präsens[3]. Die Bekenntnisformel *κύριος Ἰησοῦς* Röm 10, 9 spielt auf das Taufbekenntnis an, und nach 2. Kor 4, 5 ist die Proklamation *Χριστὸς Ἰησοῦς κύριος* Inhalt und Ziel des Kerygmas. Die Wendung *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* 1. Kor 1, 2 ist die aus den eigenen Reihen der Heidenchristen stammende Selbstbezeichnung. Das gottesdienstliche Formelgut »pneumatische Speise«, »Segenskelch«, »Anteil an Leib und Blut Christi« gehört zum festen Bestandteil des *κυριακὸν δεῖπνον* 1. Kor 10 und 11, bzw. die traditionellen Termini *ἀπολούεσθαι*, *ἁγιάζεσθαι* und *δικαιοῦσθαι* zur Taufe auf das *ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1. Kor 6, 11. Die alte Kultformel der Eucharistie 1. Kor 11, 23 ff. beginnt ausdrücklich mit dem Hinweis auf den *κύριος Ἰησοῦς*[4]. Diese Belegstellen zeigen, daß die gegenwärtige Epiphanie des Kyrios akklamiert, in Taufe und Abendmahl bekannt und in der Mission proklamiert worden ist.

Diese kerygmatische Tradition des Heidenchristentums war aber nicht

---

[1] Hierzu vgl. überhaupt H. Conzelmann, Heidenchristentum, RGG³ III 129 ff.
[2] E. Käsemann, Liturgische Formeln im NT, RGG³ II 993 ff.
[3] Käsemann, ebd.
[4] G. Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, ZThK 53 (1956), bes. 20 ff.

nur von der Kyriologie bestimmt, sondern umfaßte zugleich das Grundbekenntnis zu Präexistenz, Epiphanie und Inthronisation, also dem traditionellen Schema von Erniedrigung und Erhöhung des Erlösers. Denn nach den vorpaulinischen Gemeindehomologien Phil 2, 6ff.; 1. Kor 2, 8; Röm 8, 3. 32 und Gal 4, 4ff. u.a. geht der präexistente Erlöser in Verborgenheit wie ein Mensch über die Erde, ist Gott gehorsam, der ihn gesandt hat, und wird von den dämonischen Mächten, die ihn nicht kennen, getötet. Auf diesen Tod folgt die Inthronisation vor den Geistermächten im Himmel, auf Erden und unter der Erde als den eigentlichen Repräsentanten des Kosmos (Phil 2, 10), die ihn durch die Proskynese und Akklamation *κύριος Ἰησοῦς Χριστός* rechtskräftig als Kyrios anerkennen.

Diese soeben skizzierte kerygmatische Tradition des Heidenchristentums vor und neben Paulus kommt also ohne die urgemeindliche Jesustradition und ohne das Alte Testament aus. Nur vereinzelt greift man auf die Situation der Passionsgeschichte (1. Kor 11, 23) oder auf die sogenannte Septuaginta zurück (Phil 2, 10).

Und diese kerygmatische Tradition des Heidenchristentums bildete die theologische und hermeneutische Ausgangsposition[1] des Markus[2]:

1. Der Sohn-Titel ist in seinem Evangelium das wichtigste Hoheitsprädikat Jesu[3]: Bei der Taufe (1, 11) und der Verklärung (9, 7) wird Jesus von Gott als Sohn präsentiert, und die Dämonen proklamieren diesen Namen, wenn Jesus sie besiegt (3, 11; 5, 7). In 15, 39, nach dem Tode Jesu, akklamiert der römische Zenturio als einziger Mensch im Markusevangelium die Gottessohnschaft Jesu.

2. Durch die kerygmatische Tradition des Heidenchristentums ist auch das sogenannte Messiasgeheimnis – religionsgeschichtlich und im Sinne des Markus sachgemäßer allerdings wäre es, vom Gottessohngeheimnis zu reden – bedingt, also die Schweigegebote Jesu, das Mißverständnis aller Menschen gegenüber Jesu Sendung und die berühmte Parabeltheorie, die ausdrücklich festlegt, daß »die draußen« das Geheimnis des Reiches Gottes, die Passion des Erlösers, nicht erkennen sollen (4, 12).

3. Durch dieses Kerygma ist auch die erstmalige Aufnahme von Jesustraditionen bedingt. Das Interesse am historischen Jesus, also die Einheit seiner Verkündigung und seines Verhaltens[4], stammt demnach aus dem Heidenchristentum. Unser Wissen vom historischen Jesus, sei-

---

[1] G. Bornkamm, Evangelien, RGG³ II 760ff.

[2] Hierfür sind vor allem seine Summarien von entscheidender Bedeutung, z.B. 1, 14f. 32–34. 39; 3, 7–12; 6, 12f. 30–34. 52–56; 8, 14–21.

[3] P. Vielhauer, Erlöser, RGG³ II 583.

[4] E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus, in: Zur Frage nach dem historischen Jesus, (1960) 155ff. u.a.

nem Wort und seinem Verhalten, dem darauf antwortenden Todesbeschluß des Synedriums und nun unausweichlichen Passionsgeschehen basiert ausschließlich auf dem Markusevangelium, während das ja bald normativ gewordene Credo innerhalb der aramäisch sprechenden Urgemeinde – dem einigermaßen kontrollierbaren Niederschlag begegnen wir in der Logienquelle – weder das Passionsgeschehen noch gar das Passionskerygma berücksichtigt hat, obwohl das Wissen hierüber, wie die palästinischen Erzählungstraditionen im Markusevangelium beweisen, durchaus vorhanden gewesen sein dürfte[1].

Dem kann nun nicht entgegengehalten werden, daß die Spruchsammlung ebenfalls Logien des historischen Jesus enthält. Denn trotz dieser faktischen Berücksichtigung von Jesuslogien fehlt gerade das kerygmatische Konstituens des historischen Jesus im Markusevangelium, nämlich seine Verkündigung und sein Verhalten auf der einen und das damit unlöslich verbundene Geschehen von Kreuz und Auferstehung auf der anderen Seite. Statt dessen ist der irdische Jesus nach der Spruchsammlung der messianische Tora- und Weisheitslehrer und der kommende der Menschensohn-Weltrichter. D.h. aber doch: die ursprünglichen Jesustraditionen sind im Judenchristentum (Q) von vornherein unter eine andere hermeneutische Direktion gestellt worden als im Heidenchristentum (Markus).

Mit Hilfe dieser palästinischen (und natürlich auch hellenistischen) Erzählungstraditionen, die geflissentlich von der Logienquelle nicht berücksichtigt werden, interpretiert Markus, und vermag er es überhaupt – im Unterschied zu Paulus –, das Grundanliegen seiner Gemeindehomologie zur Sprache zu bringen, die einen im Fleisch lebenden Menschen als den Kyrios verkündet. Um es mit den Worten von Phil 2, 7 zu sagen: Markus vermochte diese Homologie »er nahm Knechtsgestalt an, erschien im menschengleichen Wesen, und man konnte konstatieren, daß er Mensch geworden war«[2] nur mit Hilfe der urgemeindlichen Erzählungstraditionen zu veranschaulichen.

4. Auch die längst erkannte Tatsache, daß das Markusevangelium eine Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung[3] ist, kann nur von dem zentralen Verkündigungsmotiv dieses vormarkinischen und freilich auch vorpaulinischen Kerygmas her sachgemäß verstanden werden, also von

---

[1] Bornkamm, Evangelien 759 f.; H. E. Tödt, Hoheits- und Niedrigkeitsvorstellungen in den synoptischen Menschensohnsprüchen, (1957) 215 ff.

[2] E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil 2, 5–11, ZThK 47 (1950) 340.

[3] Allerdings für die Evangelien insgesamt: M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus (1892) 33, Anm. 1; ähnlich A. Schlatter, Der Glaube im NT, (1927)[4] 477.

Röm 8, 3. 32; Gal 1, 4; 2, 20; 1. Kor 2, 8, von der gehorsamen Selbsthingabe des Erlösers in den Tod und in progammatischer Kürze von Phil 2, 8: *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου* her.

5. Dieses Credo des Heidenchristentums nötigt Markus aber nicht nur zur kritischen Aufnahme von Jesusüberlieferung, sondern auch zur Stellungnahme und Auseinandersetzung mit der pharisäischen Gesetzesfrömmigkeit einerseits und der mosaischen Tora andererseits; im bezeichnenden Unterschied zum ehemaligen Rabbiner Paulus, dessen Torapolemik sich gerade in der dogmatischen Reflexion ohne Zuhilfenahme von urgemeindlichen Jesustraditionen Bahn bricht.

Markus kommt also nicht *evolutiv* von einzelnen alttestamentlichen Schriftstellen zu seiner Theologie, sondern umgekehrt: allein vom Kyrios-Kerygma und überhaupt der kerygmatischen Tradition des Heidenchristentums bekommt er die palästinischen Jesustraditionen und damit das Alte Testament in den Blickpunkt.

Und endlich 6. der historiographische Rahmen des Evangeliums selbst[1]. Natürlich gab es im Bereich der frühesten Phase der palästinischen Urgemeinde Sammlungen von Streit- und Lehrgesprächen und Wundergeschichten und dann später die Logiensammlung Q, aber es existierte im judenchristlichen Raum keine zusammenhängende Darstellung des Auftretens Jesu, die das Markusevangelium aber erst konstituiert. In der vorpaulinischen und vormarkinischen Gemeindehomologie aber lag alles Schwergewicht auf der Konstatierbarkeit des Menschseins des Erlösers, auf dem *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* Phil 2, 7. Dieses *εὑρεθῆναι* aber hat konstatierende Bedeutung[2], und darauf kam alles an, nämlich darauf, daß man konstatieren konnte in chronologischer und geographischer Weise, daß dieser präexistente Sohn Mensch geworden war. Dieses *εὑρεθῆναι* drängte bei Markus zum ersten Mal zur Form einer zusammenhängenden geschichtlichen Erzählung, eben »einem durchgängig verknüpften Leben Jesu«[3]. Aber von einer lukanischen Biographisierung ist Markus ebensoweit entfernt wie von einer matthäischen Nomisierung. Denn nicht um das historisch-biographische Element als solches, die vita eines *ἄνθρωπος δίκαιος* (Lk 23, 47), geht es Markus, sondern um die Hereinnahme der Zeit-Raum-Struktur (Itinerar, Chronologie und Geographie) in das Heilsgeschehen. Mit anderen Worten: Das Anliegen des Markus, seinen Sammlungen bzw. Einzeltraditionen einen geopraphischen, chronologischen und auch sachlich zusammenhängenden geschichtlichen Rahmen zu geben, ist kerygmatisch fundiert.

---

[1] R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, (1958)[4] 362 ff.
[2] Käsemann, Kritische Analyse 339. [3] Bultmann, Die Geschichte..., 363.

Seinem Erstlingswerk kommt also eine außerordentliche überlieferungs- und theologiegeschichtliche Bedeutung zu. Markus hat zum ersten und einzigen Mal den Terminus *εὐαγγέλιον*, der ursprünglich der unliterarischen, hellenistischen Missionssprache entstammt und bei Paulus die Heilsbotschaft von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferweckten, bezeichnet, zum Leitbegriff für eine Geschichte des irdischen Jesus im ganzen gemacht[1]. Chronologisierung, Geographisierung und Biographisierung sind die entscheidenden Klammern für diesen veranschaulichenden, historischen Aufriß des markinischen Werkes. Beide kerygmatischen Traditionen – die des Heiden- und Judenchristentums – werden zusammengehalten durch die christologische Konzeption des Messiasgeheimnisses und ausgerichtet auf die Passionsgeschichte.

Damit aber ist bereits die eigentliche hermeneutische Vorentscheidung im Hinblick auf das Problem Markus und Altes Testament gefallen: Die innertheologische Nötigung zur erstmaligen Aufnahme urgemeindlicher Jesustraditionen durch Markus war im Credo des Heidenchristentums angelegt. Aber – im bezeichnenden Unterschied zum ehemaligen Rabbiner Paulus – vermag Markus nur aufgrund dieser Jesustraditionen und in interpretativer Weiterführung zu ihnen das Alte Testament und vor allem die mosaische Toraproblematik anzugehen.

Kurz und zusammenfassend gesagt: Nur vom Credo des Heidenchristentums kommt Markus sowohl zur palästinischen Jesusüberlieferung als auch zur alttestamentlich-jüdischen Tradition. Markus interpretiert Wort und Verhalten des historischen Jesus der palästinischen Gemeindetraditionen von vornherein und gewissermaßen a priori vom Sohn- und Kyrios-Kerygma der heidenchristlichen Gemeinde her.

II

Aber – und das gilt es zu beachten: Markus hat keineswegs den gesamten Bestand palästinisch-judenchristlicher Gemeindetraditionen aufgenommen und verarbeitet. Im Gegenteil: »Lediglich« auf *Erzählungstraditionen* hat Markus zurückgegriffen, nicht aber, bis auf wenige Ausnahmen (Dubletten!), die umfangreiche Logiensammlung der immer stärker nomistisch werdenden Urgemeinde berücksichtigt, die uns – wenn auch durch innersynoptischen Vergleich erst zu rekonstruieren – in den Großevangelien erhalten geblieben ist.

Diese apriorische Vorentscheidung des Markus hat freilich eminent kritischen Charakter! Denn gerade in dieser Logiensammlung Q stoßen wir auf das ausgesprochen nomistische (Lk 16, 17), halachische (Lk 12, 2

[1] W. Marxsen, Der Evangelist Markus, FRLANT 49 (1956) 83ff.

– 12. 22–34. 35–46 u.a.) und apokalyptische (Lk 13, 18–30; 17, 22–37 u.a.) Credo der Jerusalemer Urgemeinde. Es ist also kein Zufall, wenn Markus gerade dieses judenchristlich-dogmatische »Dokument« bei der Abfassung seines Evangeliums übergangen hat.

Andererseits sind die – unter den palästinischen Erzählungstraditionen besonders hervorragenden – Streit-, Schul- und Lehrgespräche durch die Anordnung im Evangelium und vor allem durch kritische und weiterführende Interpretation zum eigentlichen Instrument der schroff antipharisäischen und d.h. natürlich zugleich antijudenchristlichen Polemik seitens des Evangelisten geworden. Einige Beispiele mögen das verdeutlichen. Die Schriftgelehrten werden von Markus (12, 38ff.) in überzeichneter, generalisierender Weise der Ehrsucht, der Habsucht und der Heuchelei bezichtigt. Was ursprünglich nur gegen bestimmte Auswüchse rabbinischen Verhaltens gerichtet war, das wird jetzt bei Markus zu Stereotypa für den jüdischen Klerus überhaupt. Markus lehnt aufs schärfste die pharisäisch-nomistische Heilslehre ab, wenn gerade der Zöllner Levi (2, 13) von Jesus in die Nachfolge berufen wird. Zöllner als Angestellte der verhaßten römischen Besatzungsmacht wurden theologisch mit Mördern und Räubern gleichgesetzt, weil sie in den Augen der frommen Torajuden von Gott Abgefallene waren, Torabrecher – sie halten ja auch nicht die mosaischen Speisegebote – und Lästerer des Moses. Und das gleich von Markus angeschlossene Zöllner- und Sündergastmahl (2, 15ff.) unterstreicht diesen betont antipharisäischen und antinomistischen Zug: Denn bei einem solchen Mahl geht es ja nicht nur um die bekannte orientalische Tischgemeinschaft, sondern – gerade weil die mosaischen Speisegebote von dieser Klasse von Menschen nicht gehalten werden – um eine offenbare Demonstration gegen Moses. Die pharisäische Fastenpraxis wird ebenfalls von Markus annulliert (2, 18ff.), und durch die von Markus angefügten Logien vom neuen Flicken auf einem alten Kleid und neuen Wein in alten Schläuchen wird das gesamte synagogale Judentum *und* das die mosaische Tora, das Zeremonialgesetz und die Mischna haltende Judenchristentum als »altes Kleid« und »alte Schläuche« endgültig abgetan. Jede Una sancta wird von Markus ausdrücklich abgelehnt: Wer das tut, müßte und sollte die alten Schuster- und Küferregeln beherzigen: der Riß wird nur noch ärger bzw. die Schläuche zerreißen! Ebenso ergeht es der pharisäisch-alttestamentlichen Sabbatgesetzgebung mit ihren 39 Geboten. Markus reduziert die pharisäische Sabbatpraxis auf die menschlichen Belange: Nicht der Sabbat hat Forderungen, denen der Mensch dienend Genüge tun muß, sondern umgekehrt, der Mensch beansprucht den Sabbat, der ihm zu dienen hat. Und die minutiös gehaltenen Speise- und Reinheitsvorschriften werden

von Markus als »Menschenwerk« (7, 8) kurzerhand abgetan. Sind die Reinheitsvorschriften nur äußerliche Menschensatzung, die den Logos Gottes (7, 12f.) vernichten, so sind die Speisevorschriften völlig absurd. Markus polemisiert gegen die pharisäischen Reinheitsvorschriften mit einem Logion des historischen Jesus (V. 15), das die antike Scheidung von Rein und Unrein bzw. Heilig und Profan und damit die gesamte antike Dämonologie[1] aufhebt, und zugleich mit seiner eigenen, ganz nüchternen Bemerkung (V. 18ff.), welchen Weg die Speise nimmt, die der Mensch verzehrt. Die Speisen sind theologisch völlig indifferent. Ein Jesaja-Zitat (29, 13) zieht das Fazit: »Gut hat Jesaja über euch Heuchler geweissagt, wie geschrieben steht: Dieses Volk, mit den Lippen ehrt es mich, aber ihr Herz, fern hält es sich von mir; eitel fürchten sie mich, lehren angelernte Gebote der Menschen. Indem ihr das Gottesgebot verlaßt, haltet ihr die Überlieferung der Menschen« (7, 6f.). Gott selbst hat also – so argumentiert Markus – sein Volk Heuchler und die pharisäische Mischna Menschenwerk genannt. Mit diesen Menschenlehren verachten sie nicht nur Gottes Gebot, sondern vernichten den Logos Gottes (7, 13). Sie haben eine völlige Unkenntnis Gottes und der alttestamentlichen Schrift. Ihr Irrtum ist offenbar (12, 18ff.).

Von der kerygmatischen Tradition des Heidenchristentums beurteilt Markus ebenfalls die israelitisch-jüdische »Heils«-Geschichte in 12, 1ff.[2] Die Geschichte Israels ist in dieser Sicht ein permanenter Abfall von Gott, ist die Rebellion gegen seine Propheten, die himmlischen Gesandten, die schließlich sogar nicht einmal vor dem Mord an seinem Sohn zurückschreckt. Gottes geradezu unbegreifliche Langmut findet ihr Ende im Gericht über Israel und in der endgültigen Wegnahme des Weinbergs, d. h. der Verheißungen, der Sohnschaft, der Herrlichkeit und der Gottesdienste.

Das Besondere dieser Bewertung israelitisch-jüdischer Heilsgeschichte ist darin zu sehen, daß die einzigen Akteure in diesem Drama die Propheten, nicht aber – wie z. B. im heilsgeschichtlichen Entwurf der Pirke Aboth – die mosaischen Gesetzeslehrer sind. In den Pirke Aboth geht es um die Kontinuität der Gesetzeslehrer: die Tora wurde am Sinai an Mose übergeben und bis in die Gegenwart getreu von einem Rabbinen zum anderen weiterüberliefert, während von den Propheten überhaupt keine Rede ist. Hier in Mk 12 dagegen werden weder Mose noch die anderen Toralehrer genannt. Schon diese Auslassung des Zentrums der pharisäisch und judenchristlich gedeuteten alttestamentlichen Heils-

---

[1] E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51 (1954) 146f.
[2] W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, (1953)² 75f.

geschichte – Mose und seine sinaitische Tora und Halacha – ist Polemik aufgrund der kerygmatischen Tradition des Heidenchristentums. Denn diese kennt weder die sehnsüchtige Naherwartung einer Wiederaufrichtung des 12-Stämme-Reiches und eines eschatologischen Zionsmahls mit den Erzvätern (Lk 13, 28ff.) wie die aramäisch sprechende Urgemeinde in Übereinstimmung mit der pharisäischen Dogmatik (Lk 22, 28–30), noch das paulinische »Geheimnis« von der nur zeitweisen Verstockung und dann endgültigen Wiederannahme Israels (Röm 9–11). Vielmehr beendet Gott selbst die Geschichte mit seinem Volk durch das Gericht Israels und die Annahme der Heiden (Mk 12, 9).

III

Diese Beispiele illustrieren, mit welchen theologischen Argumenten Markus die pharisäisch-rabbinische Mischna und die pharisäisch gedeutete israelitische Heilsgeschichte negiert: Sie sind nichts anderes als Menschensatzung, menschliche Deutungen, die den Logos Gottes aufheben. Gottes Gebot ist aber nach der Meinung des Markus mehr als menschliche Lehre, mag sie auch noch so fromm und theologisch plakatiert sein.

Aber mit dieser Anerkennung des alttestamentlichen Gottesgebotes, des Logos Gottes durch Markus, ist nun aber erst recht zu fragen, wo dieses Gebot, dieser Logos konkret im Alten Testament zu finden ist. Auf jeden Fall ist dieser Logos Gottes entgegen pharisäischer Schrifthermeneutik nicht vornehmlich auf die mosaische Tora, d.h. den Pentateuch beschränkt. Im Gegenteil: Markus findet ihn sowohl im Pentateuch (Gen, Ex, Lev und Dtn in Mk 7, 10; 12, 29f. u.a.), in den Propheten (Jes, Jer, Ez, Dan, Mal in Mk 11, 17ff.; 4, 12; 8, 8; 1, 1ff. u.a.) und in den Schriften (Ps 22, 110 und 118 in Mk 12, 10. 36f.; 15, 24f. 34 u.a.). Mit anderen Worten: Gottes Logos als verbindlicher Anspruch auch für den Heidenchristen findet sich in allen Teilen des Alten Testaments.

Markus kann aber darüber hinaus ein alttestamentliches Wort gegen das andere in sich ausschließender Weise ausspielen. In der Frage der Ehescheidung (Mk 10) z.B. lehnt Markus Dtn 24, 1 als mosaische Konzession zugunsten des anfänglichen Gotteswortes Gen 1, 27 und 2, 24 ab. Der ursprüngliche Gotteswille im Vollzug der Ehe ziele auf das Ein-Fleisch-sein unter ausdrücklicher Ablehnung der mosaischen Privilegien des jüdischen Patriarchats. Dtn 24, 1 ist deshalb verwerfliche mosaische und von den Pharisäern weiter ausgebaute Konzession um der Herzensverstocktheit von Israeliten und Juden willen[1]. In dieser alttestament-

[1] Anders H. Greeven, Zu den Aussagen des NT über die Ehe, ZEE 1 (1957) 114f.

ichen Weisung offenbart sich in keiner Weise der ursprüngliche Gotteswille, sondern dieser ist nur in Gen 1 und 2 zu finden.

Ein weiteres Beispiel ist die Tempelreinigung Mk 11, 15ff. Der ursprüngliche Gotteswille zielte darauf ab, daß Gottes Haus, sein Tempel, ein Tempel für alle Heiden zur Anbetung sei. Schon im Alten Testament und vollends in der spätjüdischen Dogmatik ist dieser Gotteswille in sein Gegenteil verkehrt worden. Gerade mit ihrem Exklusivitätsdogma haben Israeliten und Juden aus Gottes Haus eine »Räuberhöhle« gemacht.

Oder in Mk 12, 28ff. dem ersten und größten Gebot gegenüber: dieser Reduktion auf das monotheistische Bekenntnis und die Gottes- und Nächstenliebe sind alle übrigen Gebote des Alten Testaments entweder unterzuordnen bzw. zu annullieren[1]. Und Markus kann endlich einen Kardinalsatz »Gutes tun und Leben retten« (3, 4), der in dieser Formulierung im Alten Testament gar nicht zu finden ist, als *den* eigentlichen, ursprünglichen und dauernden Gotteswillen proklamieren, und diesen Willen Gottes sowohl gegen alttestamentlich-mosaische als auch pharisäisch-mischnische Sabbatgesetzlichkeit ins Feld führen.

Markus bekennt sich damit zur kritischen Auswahl, zur Reduktion auf bestimmte Gottesgebote und Gottesworte innerhalb des Alten Testaments, auf einen Kanon im alttestamentlich-jüdischen Schriftkanon.

Dieser Kanon ist für Markus der Wille Gottes (3, 35), der in bestimmten Geboten, in konkreten Logoi Gottes des Alten Testaments manifest geworden ist. Aber dieser Wille Gottes ist in gar keiner Weise identisch mit der mosaischen Tora, dem prophetischen Wort oder der priesterlichen Weisung des Alten Testaments oder gar mit der pharisäischen Mischna des Spätjudentums.

Dabei ist nicht zu übersehen, daß Markus bei seiner Ablehnung der alttestamentlichen Tora nicht an die antijudaistisch zugespitzte Lehre von Gesetz und Rechtfertigung des Paulus anknüpft. Dessen Feststellungen: der alttestamentliche Nomos sei heilig, gerecht und gut (Röm 7, 12), und er diene zur Erkenntnis der Sünde (3, 20), sind Markus nicht nur fremd, sondern unannehmbar! Es ist doch nicht von ungefähr, daß im Markusevangelium der Begriff Nomos/Tora überhaupt fehlt. Schon diese auffallende Fehlanzeige signalisiert, daß das Sprachgeschehen von Wille bzw. Logos Gottes am Gegenüber zur alttestamentlichen Tora und pharisäischen Mischna bei Markus orientiert ist. Die mehr oder weniger naive Identifizierung von Wille Gottes und alttestamentlichem Nomos, die daraus folgende ewige Geltung der mosaischen Tora und des Zeremo-

---

[1] G. Bornkamm, Das Doppelgebot der Liebe, in Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, (1954) 85ff.

nialgesetzes innerhalb der palästinischen Urgemeinde, die dann von den Großevangelien übernommen ist, wird nur noch von den matthäischen Gemeinden übertroffen, die sogar nicht vor einer Identifizierung des Willens Gottes mit der pharisäischen Mischna zurückschrecken (Mt 23, 2 u.a.)[1]. Beides aber ist Markus fremd. Das, was den Christen bleibend beansprucht, ereignet sich für Markus niemals in der Dimension des Nomos, sondern kann von vornherein nur in der Sprache vom Willen, Gebot bzw. Logos Gottes erschlossen werden. Der Nomos hat für Markus niemals eine positive Funktion, auch nicht einmal eine heilsgeschichtliche im Sinne des Paulus »Christus ist das Ende des Gesetzes«! Markus reflektiert überhaupt nicht wie der ehemalige Rabbiner Paulus über den alttestamentlichen Nomos. Seine Forderung an den Christen existiert für Markus gar nicht. Was als bleibender Anspruch zur Sprache kommt, ist ausschließlich der Wille Gottes, sein Gebot und Logos.

Aber wie ist dann dieser Wille Gottes im Alten Testament zu finden? Wo liegt das Kriterium für den ursprünglichen Gotteswillen gegenüber allen späteren Verfälschungen? bzw. nach welchen Maßstäben läßt sich dieses primäre Gebot Gottes finden? Einige Beispiele hat Markus uns in seinem Evangelium an die Hand gegeben, an denen sein kritisches Auswahlverfahren deutlich wird.

Das grundsätzlich hermeneutische Kriterium findet sich in 3, 4, wo gefragt wird: »Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun, Leben zu erretten oder zu töten?« Die Antwort kann natürlich nur positiv ausfallen: Gutes tun und Leben erretten hebt alle Sabbatgesetzlichkeit auf. Dem inneren Zug markinischer Theologie entsprechend gilt ein solcher Satz freilich nicht nur für das Sabbatgesetz, sondern für das mosaische Gesetz überhaupt. Alles, was diesem Tun zuwiderläuft, ist nach Markus Menschensatzung und wird abgelehnt; alles, was diesem Tun entspricht, ist Gottes Wille, sein Gebot und sein Logos.

Dieser kritische Maßstab von 3, 4 muß sich nun, wenn er innerhalb der markinischen Theologie richtig ist, an den übrigen alttestamentlichen Schriftzitaten bewähren. Und das ist auch tatsächlich der Fall.

Gutes tun und Leben erretten heißt dann: Aufhebung des mosaischen Scheidebriefes als ein einseitig und willkürlich vom Mann gegenüber der Frau gehandhabtes Privileg, heißt: dem Menschen helfen, gerade auch am Sabbat, heißt Zulassung der Heiden zur Wohnstätte Gottes und meint endlich, dem Nächsten zurechthelfen, ihn lieben. Alles andere heißt

---

[1] G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, (1960) 21ff.; E. Haenchen, Matthäus 23, ZThK 48 (1951) 39ff.

öses tun und Leben vernichten, nämlich die Heiden vom Gottesdienst, ie Frau aus dem Ein-Fleisch-sein ausschließen und den Menschen in einer Not lassen.

Diesem Willen Gottes, zusammengefaßt in seinem Logos: Gutes tun nd Leben erretten, ist auch der Heidenchrist verantwortlich. Denn Gott vill das menschliche Dasein mitmenschlich haben, und er fordert darin u reiner Mitmenschlichkeit heraus. Diese Nötigung ist für jeden evident, e ist vernünftig und wahr, weil sie aufgrund der mitmenschlichen Virklichkeit von jedem in jeder Gelegenheit zu erfahren ist[1]. Gutes tun nd Leben erretten als von Gott geforderte, zurechtbringende Hilfe ist ach Markus sinnvolles Tun, während die pharisäische Gesetzlichkeit – iese Radikalität liegt ja in der Frage Jesu – eigentlich sinnlos ist.

Das Gesetz, seine Gebote und Verbote, sind nach Markus Menschenatzung bzw. mosaische Konzession, mithin für den Christen nach Markus heologisch indifferent, ja, insofern es dem Gotteswillen, dem genannten Gebot widerspricht, muß es aufs schärfste abgelehnt werden.

Im Unterschied zu Paulus und vollends zur aramäisch sprechenden Urgemeinde und den matthäischen Gemeinden kennt Markus überhaupt eine positive Würdigung der alttestamentlichen Tora; diese existiert ür ihn gar nicht, sondern allein der Wille Gottes. Der Nomos ist weder eilig, gerecht und gut, noch bewirkt er Erkenntnis der Sünde. Darum egen ihm auch alle heilsgeschichtlichen Relativierungen der Tora seiens des Paulus fern: zuerst gab es die abrahamitische Glaubensgerechgkeit und dann erst die mosaische Tora (Gal 4, 15f.), der Nomos sei urch die Engelmächte vermittelt oder auch heilsgeschichtliche Begrenungen: Christus sei das Ende des Gesetzes (Röm 10, 5).

IV

Dasselbe wiederholt sich im engeren Bereich seiner Christologie. Auch ier ist Markus von dem Kyrios-Kerygma der heidenchristlichen Geneinden maßgeblich bestimmt. Aber er erweitert dieses traditionelle piphanie-christologische Schema von Erniedrigung und Erhöhung durch as zentrale Motiv des alttestamentlichen Gotteswillens, indem er diesen um eigentlichen Angelpunkt seiner christologischen Konzeption macht. eweis hierfür sind seine Summarien, z. B. 3, 6; 11, 18 und 12, 12. Weil ämlich der irdische Jesus diesem Gotteswillen gehorsam ist, faßt das erusalemer Synedrium den Todesbeschluß. Nach markinischer Theologie

---

[1] G. Ebeling, Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, ZThK 57 (1960) 34ff.

liefert der Gehorsam Jesu gegen den alttestamentlichen Gotteswillen, seinem Gebot und Logos, den eigentlichen Grund für die Passion.

Um das Ausmaß dieser genuin theologischen Leistung des Markus zu erkennen, ist ein Rückgriff auf die Christologie des Evangelisten vonnöten. Markus hat zum ersten Mal die von ihm verarbeiteten Jesustraditionen durch das sogenannte Messiasgeheimnis radikal neu interpretiert. Denn durch die Schweigegebote Jesu, durch das Mißverständnis aller Menschen gegenüber Jesu Sendung und Auftrag und seine Parabeltheorie schuf er das erste Evangelium als »Buch« der geheimen Epiphanien[1]. Dadurch wurde die palästinische Erzählungsüberlieferung von Jesus weitgehend zur eschatologischen Epiphanie[2] gemacht.

Dieses Messiasgeheimnis ist nun allerdings nicht die theologische Eigenleistung des Markus, sondern hier offenbart sich nur seine Abhängigkeit von der kerygmatischen Tradition des Heidenchristentums. Denn nach den genannten Gemeindehomologien geht der präexistente Erlöser in Verborgenheit wie ein Mensch über die Erde, ist Gott gehorsam, der ihn gesandt hat, bis zum Tode, und wird von den Mächten, die ihn nicht kennen, getötet. Und eben das besagt das Messiasgeheimnis: Jesus gibt die Schweigegebote, um als Erlöser unerkannt zu bleiben.

Wie vor allem der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 8 beweist – das *ὑπήκοος μέχρι θανάτου* –, ist der Gehorsam das zentrale Verkündigungsmotiv in dieser christologischen Tradition des Heidenchristentums. Die besondere theologische Leistung des Markus beruht nun aber darin, daß er dieses *ὑπήκοος μέχρι θανάτου* als Gehorsam gegenüber dem im Alten Testament manifest gewordenen, ursprünglichen Gotteswillen interpretiert hat. Weil nämlich der wie ein Mensch auf Erden weilende Erlöser diesem Gotteswillen gehorsam ist, wird er vom Synedrium zum Tode verurteilt.

Beweis hierfür sind die drei Perikopen, an denen sich dieses Motiv nur findet: 1. in der Heilung der verdorrten Hand (3, 1–6). Das Synedrium beschließt den Tod Jesu, weil Jesus dem ursprünglichen Gotteswillen »Gutes tun und Leben erretten« auch und gerade am Sabbat gehorsam ist; 2. in 11, 15–18, der Tempelreinigung. Auch hier beschließt das Synedrium den Tod Jesu, weil Jesus ausdrücklich dem alttestamentlichen Gebot Gottes »mein Haus soll allen Menschen zur Anbetung offenstehen« gehorsam ist, und 3. in 12, 1–12 der Weinbergsallegorie. Auch hier faßt das Synedrium den Todesbeschluß, weil Jesus dem Logos Gottes von der Verwerfung des Gottessohnes (12, 6), der Erhöhung durch Gott und der Anerkennung durch die *ἡμεῖς* gehorsam ist.

---

[1] M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, (1959)³ 232.

[2] J. M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums, (1956) 60 ff.

In allen genannten Stellen haben wir Redaktion des Evangelisten, d. h. sein speziell theologisches Anliegen vor uns. Weil Jesus nach markinischem Credo diesem Gotteswillen gehorsam ist, faßt das Synedrium den Todesbeschluß.

Das »gehorsam bis zum Tode« der vorpaulinischen und natürlich auch vormarkinischen kerygmatischen Tradition des Heidenchristentums wird also von Markus als »gehorsam dem Gotteswillen bis zum Kreuzestod« neu interpretiert.

Damit aber dürfte erwiesen sein, daß die Stellungnahme des Markus zum Alten Testament einschließlich der pharisäischen Toralogie zwar von der kerygmatischen Tradition des Heidenchristentums maßgeblich bestimmt, diese aber gerade in ihrer theologischen Tiefendimension entscheidend durch Verkündigung und Verhalten des historischen Jesus – vermittelt durch die urgemeindlichen Erzählungstraditionen – erreicht worden ist.

Das Neue Testament und das hermeneutische Problem[1]

von

Ernst Fuchs

Als Kinder lernten wir in meiner Heimat Württemberg Jahr für Jahr in der Schule eine Reihe biblischer Sprüche. Das war meine erste Berührung mit dem Neuen Testament. Meinem Vater gefiel das Alte Testament besser. Er meinte, im Alten Testament werde das Leben abgebildet, wie es sei. Das Neue Testament hielt er für ein fast süßliches Buch. Jesus war ein edler Mensch, weiter nichts, das Opfer einer harten Welt.

Wie manche anderen Söhne, so glaubte ich meinem Vater nicht jedes Wort. Aber es kann sein, daß auch ich vom Neuen Testament nicht viel angenommen hätte, wenn ich nicht als ganz junger Student zufällig in den Tübinger Hörsaal des Professors Adolf Schlatter gegangen wäre. Ich war damals Jurist, nicht Theologe. Aber ich hatte Griechisch gelernt. Und so war ich imstande, der Vorlesung zu folgen. Prof. Schlatter legte damals gerade das Johannesevangelium aus. Nun, das Griechische dieses Evangeliums ist recht leicht zu verstehen. Das kam mir zugute. Aber was mir besonders auffiel und gefiel, das war der Professor selbst. Er hatte den Mut, seine eigene Überzeugung und Lebenserfahrung zusammen mit dem Text auszusprechen. Er fesselte mich so, daß ich nicht mehr loskam, Stunde für Stunde wieder in seinen Hörsaal ging und im nächsten Semester auch noch seine Auslegung des Matthäusevangeliums hörte, übrigens Schlatters Glanzleistung, und schließlich fast gegen den Willen meines Vaters die Juristen verließ und Theologie studierte.

Verstehen Sie mich nicht falsch – ich erlebte keine Bekehrung. Fromme Menschen hatte ich längst genug kennengelernt und Achtung vor ihnen empfunden. Ich hegte keine besonderen Zweifel und freute mich über jedes fromme Wort, wenn es klug war. Diese Bedingung machte ich freilich immer, und ich hoffe, ich mache sie heute noch: fromme Worte durften nicht töricht sein. Wenn der Apostel Paulus vom Törichten an Gott

---

[1] Die folgenden Zeilen sind für amerikanische Theologen geschrieben worden.

rühmt, es sei weiser als die Weisheit der Menschen, so meint er ja nicht, Gott sei dumm, sondern er meint, der Mensch könne Gottes Offenbarung nicht in der menschlichen Weisheit unterbringen. Wir dürfen uns also überraschen lassen. Und wenn der gleiche Paulus sich manchmal so hinstellt, als verhalte er sich in den Augen der Welt wie ein Narr, so ist das schmerzliche Ironie. Glaube ist nicht dumm, Glaube ist selber eine Art Weisheit. Deshalb vertieft der Glaube die menschliche Weisheit gegen alle Erwartung. Das habe ich von Professor Schlatter gelernt. Seinem Andenken ist das heute noch nicht vollendete, viele Bände umfassende Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament gewidmet, das in Stuttgart gedruckt wird. Viele Neutestamentler arbeiten an ihm mit. Die Wirkungen des Glaubens sind auch in diesem Wörterbuch nicht gering.

Noch eindrucksvoller als Professor Schlatter wirkte auf mich der Marburger Professor Rudolf Bultmann. Ich lernte ihn 1924 kennen, in einer Zeit, als sich Bultmann wieder mit Schlatter beschäftigte, den auch er als Student gehört hatte. Aber diese Beschäftigung geschah nicht ohne Kritik. Schlatter war zu souverän über die historisch-kritische Arbeit am Neuen Testament hinweggegangen. Aber Bultmann hatte diese Arbeit von der Pike auf kennengelernt und beherrschte sie. Dennoch war auch Bultmann mit dieser Art, die Texte auszulegen, nicht ganz zufrieden. Inzwischen war Karl Barth als neuer Stern am theologischen Horizont aufgegangen. Ihm wandte sich Bultmann mit Leidenschaft zu. Aber auch Barth war kein Meister der historischen Kritik. Bultmann mußte sich einen eigenen Weg bahnen. Dabei kam ihm zugute, daß kurz zuvor, 1923, der Philosoph Martin Heidegger nach Marburg gekommen war. Heidegger fesselte Bultmann, weil beide Forscher auf die Griechen blickten und Heidegger seinerseits an der durch Karl Barth eingeleiteten Entwicklung der Theologie damals großes Interesse nahm. Eine neue akademische Ära hatte begonnen.

Nun stellen Sie sich einmal den jungen Studenten vor: Schlatter, Bultmann, Heidegger und über diese beiden Karl Barth, wirkten gemeinsam auf ihn ein. Und so ging es noch vielen andern Schülern Bultmanns. Würde nicht lange Zeit erforderlich sein, bis ein Ergebnis zu sehen wäre? Sicher. Aber das war noch nicht alles. In Deutschland kam ein neues, brutales Regime auf, das die Welt und das eigene Volk in Schrecken versetzte. Die Kirche wurde nun ebenfalls in eine ganz neue Situation gebracht, weil sie hart verfolgt wurde. Was den Professoren vielleicht nicht oder nur ganz langsam gelungen wäre, das brachten die Gegner der Kirche fertig: ein neues Interesse, richtiger, ein wirklich neues Leben kam in der Kirche zum Vorschein. Viele Menschen, von denen man heute oft nichts mehr weiß, wurden innerlich lebendiger, als sie jemals gewesen

waren, und nahmen das Leid der Verfolgung auf sich. Diese Zeit setzt sich heute unter anderen Vorzeichen fort. Nicht alle haben sich bewährt. Das war ja auch gar nicht zu erwarten. Und es sind nicht nur Theologen gewesen, die sich bewährt haben. Bewährt haben sich gerade auch einfache Menschen aus der Gemeinde. Aber Eines hat dabei in jedem Fall gewonnen. Dieses Eine ist das Neue Testament. Wir lernten es auch im Alltag anders lesen als vorher. Die Probleme sind gewiß zum guten Teil die alten Probleme geblieben. Aber wir kamen in die Lage, die Arbeit unsrer Lehrer mit geschärften Augen anzusehen, weil uns die Zeit selbst dazu nötigte. Und weil wir so gute Lehrer gehabt haben, schälten sich neue Erkenntnisse heraus, die uns als Frucht der Arbeit unsrer großen Lehrer erscheinen. Davon möchte ich Ihnen berichten.

Ich möchte die Sache so schildern, wie ich sie sehe. Andere mögen dann ihren eigenen Beitrag geben. Deshalb gestattete ich mir diese persönliche Einleitung.

I. Einige Fragen

Man fragt mich in Deutschland, warum ich den »historischen Jesus« so betont in den Vordergrund geschoben habe. Ist das ein Rückfall in den vergangenen Liberalismus? Geht uns denn der historische Jesus überhaupt etwas an? Glaubt der christliche Glaube denn nicht an den Auferstandenen, an Jesus Christus als an seinen Herrn? Darf man als Ausleger des Neuen Testaments hinter die »Verkündigung« des Neuen Testaments zurückgehen? Mag der historisch interessierte Forscher so etwas tun – ziemt sich das für den Theologen? Muß man nicht wählen: entweder bekommt man den historischen Jesus, aber ohne den Glauben an ihn als Herrn, oder man hält den Glauben an Jesus Christus als Herrn fest, und dann gehört der historische Jesus in die vergangene Zeit vor diesem Glauben?

Nun will ich mich nicht damit herausreden, daß ich sage, der auferstandene Herr sei doch kein Gespenst und auch keine mythische Gestalt, sondern eben der historische Jesus, zu dessen Geschichte freilich mehr gehört, als nur sein Leben vor der Kreuzigung. Diese Auskunft will ich zunächst nicht geben. Denn es könnte sehr wohl so sein, daß alles, was Jesus nach seiner Kreuzigung zugeschrieben wurde, gar nicht zu dem historischen Jesus paßte, sondern weit eher zu denjenigen Menschen, die an ihn glauben wollten. Auch der Glaube kann schmücken. Warum soll er nicht auch den historischen Jesus haben schmücken können? Man könnte freilich noch fragen, ob solcher Schmuck nicht doch angemessen und würdig war. Aber diese Auskunft würde der Absicht des christlichen Glaubens schwerlich entsprechen, denn der christliche Glaube will von

Gottes Tat, nicht von schmückenden Taten des Menschen reden. Hatte Gott Jesus geschmückt, so war das etwas anderes.

Dagegen scheint mir eine Beobachtung weiterzuführen. Zugegeben, daß der christliche Glaube Jesus Christus als den Herrn meint, also Glaube an Jesus Christus sein will. Zugegeben, daß dieser Glaube erst nach der Kreuzigung Jesu entstand. Zugegeben auch, daß der Glaube an Jesus Christus von sich selber glaubt, daß solcher Glaube nicht Menschenwerk, sondern Gottes Tat ist, so daß sich der Glaube für seine Wahrheit auf Gottes Heiligen Geist und nicht auf Menschen beruft (1. Kor 2, 4f.). Denn dies ist der Sinn der apostolischen Berufung auf die »Schriften« (1. Kor 15, 3–5). Wird man nun nicht erst recht fragen müssen, wie es komme, daß die Evangelien Worte und Taten des historischen Jesus erzählen wollen, wie es Matthäus, Markus und Lukas nachweislich getan haben? Wohlverstanden: nicht darauf kommt es hier an, wieviele dieser Worte »echt« sind und welche Taten Jesu tatsächlich geschehen sind. Sondern entscheidend ist die Tatsache, daß überhaupt dergleichen erzählt werden sollte. Was bedeutet dieses Interesse der Evangelisten am historischen Jesus? Gewiß, die formgeschichtliche Forschung hat gezeigt, daß die Evangelisten ihre Erzählungen und Wortüberlieferungen der Glaubensverkündigung dienstbar machten. Aber ist die Frage damit schon beantwortet? Warum blieben sie nicht wie der Apostel Paulus beim »Kerygma«, also bei der Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Herrn? Nun, wenn sie das getan hätten, so hätten sie keine Evangelien schreiben können, jedenfalls nicht diejenigen, die wir heute im Kanon haben. Nicht einmal das Johannesevangelium hätte dann geschrieben werden können. Obwohl dieses Evangelium nur wenig vom historischen Jesus bringt, will es doch mit seinen besonderen Mitteln nichts anderes tun als die drei andern Evangelien auch: es will uns den historischen Jesus, den Sohn (Marias und) Josephs, nahe bringen (Joh 6, 42). Diese Evangelisten sind freilich keine modernen Historiker, auch Lukas nicht. Vieles von dem, was sie sagen, hält der historischen Kritik nicht stand. Aber sie meinen alle den historischen Jesus, jenen Menschen, der damals, als man ihn kreuzigte, gelebt hat, den Männer wie Petrus gekannt und geliebt hatten, und sie sagen von ihm, daß ihm der christliche Glaube gilt. Vollziehen sie damit eine Korrektur am urschristlichen, etwa am paulinischen Kerygma? Oder haben wir dieses Kerygma falsch verstanden? Wir werden gut tun, lieber mit dieser letzten Möglichkeit zu rechnen. Jedenfalls können wir nicht ableugnen, daß die Evangelien den historischen Jesus in das Kerygma einbeziehen wollten und daß sie sich zu diesem Zwecke auf das beriefen, was er gesagt und getan habe. Das gilt im Prinzip und auch in Einzelheiten ebenso vom Johannes-

evangelium wie von den drei andern. Sollte unsre Auffassung vom Historischen korrekturbedürftig sein? Das ist allerdings meine Meinung.

Nun leugne ich natürlich nicht, daß es Tatsachen gibt. Und ich bestreite auch nicht, daß die historische Kritik ein gutes Mittel ist, um Tatsachen festzustellen. Man kann das Empirische, das Feststellbare, nicht hoch genug schätzen. Das merkt jeder, der auch nur einmal in einem Flugzeug gesessen ist. Hier, im Flugzeug, gelten nur Tatsachen. Deshalb ist ein Absturz eine schreckliche Sache, die alle Menschen traurig machen muß. Das gilt also auch im Bereich des Neuen Testaments. Ich meine nicht, daß wir die Tatsachen niedriger einstufen sollen. Ich meine vielmehr, wir sollten sie noch strenger beachten, als wir das in der Praxis der Auslegung und Verkündigung gewöhnlich tun.

Aber dabei stellt sich ein neues, das hermeneutische Problem. Bultmann hat es das Problem der *Entmythologisierung* der neutestamentlichen Verkündigung genannt. Das Problem gilt den mythischen Aussagen im Neuen Testament. Niemand kann diese Aussagen leugnen: Jesus wird als präexistentes Himmelswesen vorgestellt, er regiert nach seiner Auferstehung zusammen mit Gott zur Rechten Gottes, er kann zu seinen Lebzeiten wie ein Geist auf dem Wasser gehen, er ist ohne eines Mannes Zutun vom Heiligen Geist her empfangen worden usw.

Bultmann sagt, daß der Ausleger diese Aussagen nicht »eliminieren« darf, sondern daß er sie »interpretieren« soll. Aber wie macht man das? Jedenfalls nicht so, daß erklärt wird, solche Aussagen meinten eben Tatsachen einer besonderen Art, wie sie sonst nicht vorkommen können, weil sie die besondere Note von Gottes Werken an sich haben. Eine derartige Erklärung ist zwar nicht ganz wertlos. Denn es ist tatsächlich eine Aufgabe, daß wir uns besinnen, in welchem Sinne von Gott und seinen Werken geredet werden kann. Das ist schon deshalb nötig, weil das Neue Testament sehr betont sagt, Gott habe den gekreuzigten Jesus »auferweckt«. Aber es empfiehlt sich, nicht allzu rasch auf diese Aufgabe loszugehen. Wir müssen uns erst auf sie vorbereiten. Und diese Vorbereitung geschieht am besten so, daß wir uns die Aufgabe der »Interpretation« speziell der ohne Zweifel *mythischen* Aussagen, also z. B. der Rede von der Präexistenz Jesu, vorher klarmachen.

Hier steckt allerdings eine Schwierigkeit, eine Verlegenheit. Bultmann verfährt so, daß er das »Existenzverständnis« der mythischen Aussagen untersucht. Er unterscheidet zu diesem Zweck zwischen den mythischen Vorstellungen einerseits und dem Selbstverständnis, das mit Hilfe dieser Vorstellungen ausgedrückt werden sollte. Die Vorstellungen bedienen sich »innerweltlicher« Mittel, wenn sie Gottes Werk anzeigen wollen. Sie reden so, als könne man vom Himmel herabkommen wie eine Taube

usw. Sie unterscheiden also nicht zwischen Diesseits und Jenseits, bzw. sie unterscheiden dabei nur so, daß das Jenseits wie eine Art Verlängerung des Diesseits wirkt. Aber das ist ein Mangel nur der Vorstellungsweise. Was eigentlich gesagt werden soll, ist mehr, nämlich gerade ein prinzipieller Unterschied zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Gott und Mensch. Die genaue *Grenze* liegt nun weniger in der Vorstellung als in dem Menschen selbst, der davon redet, aber nicht so davon reden kann, wie er davon reden möchte. Bultmann sucht also nach den sog. »anthropologischen« Voraussetzungen dieser mythischen Vorstellungen. Dann werden sie wertvoll. Denn sie zeigen jetzt, wie diese Menschen sich selbst und ihr Verhältnis zu Gott beurteilen. Sie zeigen sich als Versuche, von Gott zu reden, aber nun so, daß der Mensch *sich selbst* als Gottes Werk versteht. Und in der Tat: wenn jene mythischen Vorstellungen etwas davon merken lassen, wie der Mensch sich selbst versteht oder zu verstehen hat, bekommen wir dann nicht einen Zugang zu jenen Vorstellungen? Nicht als ob wir sie nachvollziehen sollten! Aber nun doch so, daß wir eine Anleitung bekommen, wie wir uns selbst verstehen könnten? Wir werden also aufgefordert, zu prüfen, welche Möglichkeiten wir haben, um uns überhaupt zu verstehen. Und diese Prüfung soll mit Hilfe des Selbstverständnisses jener Menschen geschehen, die damals mythisch reden zu sollen meinten, um ihr Selbstverständnis richtig auszudrücken. Die Auslegung der Vorstellungen verwandelt sich in die Auslegung unserer eigenen Existenz – dies ist jetzt die hermeneutische Aufgabe geworden.

Die Schwierigkeit oder Verlegenheit in Bultmanns Programm steckt also weniger in der neutestamentlichen Redeweise, als vielmehr in der Nötigung, daß wir unser Selbstverständnis prüfen sollen, indem wir, wenn auch mit Hilfe jener mythischen Aussagen, prinzipiell nach den Möglichkeiten unsres Selbstverständnisses zu fragen lernen. Diese Schwierigkeit ist weniger eine Schwierigkeit theoretischer als praktischer Art. Man hilft sich gerne mit der mißverständlichen Aufforderung, wir sollten nur solche Aussagen annehmen, die von uns ein »Engagement« verlangen. Damit ist gemeint, wir sollten nur das für wahr halten, was wir als für unsre eigene Person gültig anerkennen. Nicht als ob einer sich zwingen solle, etwas anzunehmen, was er von sich aus nicht als Wahrheit annehmen würde! Nein, jeder soll genau das als wahr annehmen, was er als für sich gültig erkennt, weil er sein eigenes Leben davon bestimmt weiß. Nur so tut ein Mensch »Buße«, nur so geht er in sich wie jener verlorene Sohn im Gleichnis. Und wenn das geschieht, dann mag ihn auch das Wort der Vergebung oder Gnade erreichen, wenn es ihm verkündigt wird. Nun versteht er, was das heißt, wenn gesagt wird, daß er selbst Gottes Werk ist (Eph 2, 10). Und dann versteht er auch, wie er seine

eigenen Werke in Zukunft einzuschätzen hat. Dies also wäre ein Engagement im Sinne der neutestamentlichen Texte. Ist das alles? Nein, das ist nicht alles. Es ist klar, daß ein solcher Mensch in Zukunft nicht nur sich selbst oder seine Werke, sondern auch die Welt anders verstehen wird als vorher. Er wird »haben« wollen, »als hätte er nicht« (1. Kor 7, 29–31). Und er wird deshalb Gott für diejenige Macht halten, die nicht nur ihn etwas angeht, sondern auch die ganze Welt. Ja, er wird zwischen Gottes Geben und Nehmen zu unterscheiden lernen, und er wird Gedanken beherzigen, wie sie in Thornton Wilders Stück »Unsere kleine Stadt« so eindrucksvoll Ausdruck gefunden haben. Das Jenseits fängt eben einige Längen früher an, als wir uns das vielleicht gedacht hatten. Es fängt schon in uns selber an. Der Mensch ist nicht ohne weiteres Herr seines Geschicks oder seines Lebens. Der Mensch ist von der Zeit abhängig, die ihm zuteil wurde. Deshalb kann Bultmann sagen, daß der Mensch sich selbst entzogen ist. Aber der Mensch soll darum wissen, daß er sich entzogen ist, er soll es rechtzeitig hören und bedenken, weil er für die ihm gegebene Zeit *verantwortlich* ist. So ist der Mensch ein Wesen »in der Zeit und jenseits der Zeit« zugleich[1], jenseits, weil er sich entzogen ist, diesseits, weil er darum weiß und in seiner Gegenwart dafür verantwortlich ist. Eben dies ist die Begegnung des Menschen mit Gott.

Noch einmal: ist dies alles? Es ist nicht alles. Es ist der Anfang. Wäre nicht mehr zu sagen, so würden wir nur gerade bis zum Glauben hingeführt. Dafür werden wir dankbar sein. Aber der Glaube macht seinerseits Erfahrungen. Und diese Erfahrungen enthüllen uns neue Tatsachen, die im Konzept der Entmythologisierung noch nicht zur Sprache kommen konnten.

II. Erfahrungen

Ich sage nicht, daß Bultmanns Programm der Entmythologisierung auch nur entfernt den Reichtum seiner Theologie ausschöpfe. Eine Frage an ihn möchte ich hier nicht unterdrücken. Bultmann hält mit vielen andern Forschern an der Meinung fest, Jesus habe das Reich Gottes in naher Zukunft erwartet[2]. Einige Forscher haben insofern einen Weg gezeigt, als sie versuchten, Jesus sämtliche Worte vom Menschensohn, soweit dieser ein Himmelswesen sein soll, abzusprechen und ihm nur die

---

[1] So R. Bultmann in »Optimismus und Pessimismus in Antike und Christentum«, Jahresgabe 1959 der Reuchlin-Gesellschaft Pforzheim, S. 35.

[2] R. Bultmann, »Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus«. SBHA, Phil.-hist. Klasse 1960, 3, S. 11 f.

Verkündigung des Reiches Gottes zu lassen. Einer meiner Schüler (E. Jüngel) versucht in einer soeben abgeschlossenen Arbeit zu zeigen, daß Jesus das Reich Gottes als etwas die Gegenwart Bestimmendes aufgefaßt habe, während er im Menschensohn nicht den im Reiche Gottes nahen Gott, sondern den uns noch fernen Gott erwartet habe, so daß Jesu Reich-Gottes-Verkündigung an Gottes Gnade, Jesu Erwartung des Menschensohnes an Gottes Gericht denken lasse. Ich halte diese These für interessant und vertretbar. Aber wie dem auch sei, mußte nicht auch Jesu Zukunftserwartung entmythologisiert werden? War es richtig, an dieser Stelle einfach an einer angeblichen Vorstellung Jesu festzuhalten, an einer mythischen Vorstellung, versteht sich, um danach an ihr das Problem der »verzögerten« Parusie aufzuhängen? Ein Negativum, etwas, was gar nicht eintreten konnte, soll die ganze Entwicklung in Gang gebracht haben? Mit welchem Recht hebt man demgegenüber die Verkündigung der Auferstehung Jesu als etwas anderes, als Wort von einer Tat Gottes heraus? So daß nun zweierlei durcheinanderliefe: eine gescheiterte mythische Erwartung als Folie und eine daraus angeblich unableitbare Behauptung von einer Tat Gottes *statt* der erwarteten Vorstellung, die also durch die Ostertat *Gottes* korrigiert wäre? Kann man dieses Verfahren noch Entmythologisierung heißen? Wäre es nicht richtiger, nun auch noch den sog. »Osterglauben« und vorher Jesu Erwartung zu entmythologisieren? Oder versucht man an dieser zentralen Stelle des Kerygmas einen Mangel des Entmythologisierungs*programms* zu verbessern? Den nämlich, daß die Bezugnahme auf das Selbstverständnis dieser Menschen nicht ausreicht, wenn oder solange man nur auf den *Anfang* ihres neuen Selbstverständnisses blickt? Oder wie wäre jener Osterglaube etwa von dem Glauben an die Sündenvergebung zu unterscheiden, wie er sich im Gleichnis vom verlorenen Sohn (bzw. richtiger: von den verlorenen Söhnen, Luk 15, 11ff.) ausspricht? Etwa so, daß der Osterglaube aller Welt verkündigt, was vorher nur in der Stille geglaubt wurde? Und das deshalb, weil Jesu Person auch nach seiner Kreuzigung von selbst in die Mitte rückte? Aber würde das nicht bedeuten, daß jener Vergebungsglaube schon vor der Kreuzigung seine eigenen Konsequenzen hatte? Z. B. die, daß die angebliche Naherwartung Jesu nicht ausreicht, um Jesu Verkündigung zu charakterisieren? Wie wäre es sonst möglich gewesen, daß Paulus den Osterglauben, wenn auch mit Hilfe der Terminologie der Gnade und nicht der Sündenvergebung, die bei ihm zurücktritt, in das Bett des Vergebungsglaubens zurückzulenken versuchte? Bevor man feststellt, welche Erfahrungen mit dem Osterglauben verbunden waren, wird man, auch wenn man mit Recht sagt: die Erfahrung des Wortes Gottes, zuerst fragen müssen, mit welchen Erfahrungen jener Glaube verbunden war, den

Jesus gemeint und ermutigt, wenn nicht ermöglicht hatte! Und dieser Glaube war nicht ein Glaube an irgendeine Naherwartung – sie lag seit dem Auftreten des Täufers doch wohl in der Luft und war sozusagen ohne Glauben selbstverständlich –, sondern ein Glaube eben z.B. an Sündenvergebung, an die *Wirkung* des Reiches Gottes *schon in der Gegenwart*, wie sie von Jesus mit seinen Jüngern und andern Menschen auch in Mahlzeiten gefeiert wurde, so daß ihm die Bußtaufe des Johannes offensichtlich nicht mehr das Wichtigste war. Hatte Johannes einen Bruch mit dem bisherigen Leben gefordert, so feierte Jesus bereits den Beginn des neuen Lebens, eines Lebens schon im Bereich des Reiches Gottes. Jesu Stellungnahme *konkurriert* also höchst eigentümlich mit dem sog. »Osterglauben«, so daß man sich fragen muß, ob die Bezeichnung »Osterglaube« überhaupt die Sache selbst trifft. Man sollte besser »Osterbekenntnis« sagen. Doch zuvor müssen, wie gesagt, die Glaubenserfahrungen selbst näher untersucht sein.

Welche Erfahrungen macht der Glaube? Mit dieser Frage komme ich endlich zu dem für meine theologische Arbeit entscheidenden Punkt. Man kann natürlich sagen: nun, die Erfahrung der Sündenvergebung. Gewiß. Und dann? Macht er keine weiteren Erfahrungen mehr? Muß man nunmehr den Sprung zu den Oster*aussagen* machen? Das wäre merkwürdig. Bultmann betont mit Vorliebe, daß der Glaube »Selbstpreisgabe« sei. Das ist sicher richtig, solange es sich darum handelt, daß der Glaube auf alle Sicherungen der eigenen Existenz zu verzichten bereit sein muß. Der Glaube hält es ja mit Gott. Er weiß, daß der Mensch ein von Gott beschenkter Mensch ist und daß die Zeit, die uns gegeben ist, fortgesetzt an dieses Beschenktsein durch Gott erinnert. Sofern nun die Welt des Sichtbaren und Vorhandenen den Menschen dazu verführt, sich am Sichtbaren festzuhalten, muß der Glaube zum Sichtbaren »Distanz« einhalten. Insofern also ist und bleibt der Glaube Selbstpreisgabe. Er verdürbe sonst den Geschenkcharakter unsres Lebens. Man könnte auch sagen: er wäre sonst nicht mehr Glaube an Gott den Schöpfer, der zugleich unser Erlöser ist, wenn uns die Welt erdrückt. Wer seinen Nächsten liebt, wird ihm also im Glauben durch die Tat zu zeigen versuchen, wer dem Menschen hilft und was den Menschen gefährdet. Der Glaube teilt in diesem Stück viel mit einem echten Humanismus. Aber das sind noch nicht die charakteristischen Erfahrungen des Glaubens.

Auch am *Gebet*, etwa im Vaterunser, erscheinen die echten Erfahrungen des Glaubens zunächst weniger im Inhalt, als in der Tatsache, daß überhaupt gebetet wird. Dann wird allerdings der Inhalt bezeichnend. Jene Bitte: Dein Reich komme! ist nicht so sehr für die Naherwartung bezeichnend, als dafür, daß überhaupt noch um das Kommen

des Reiches gebetet wird, während man doch schon in ihm steht! Wie kommt das? Gibt es eine Erfahrung des Glaubens, die den Anfang des Reiches Gottes zunichte machen könnte? Allerdings. Eine sehr einfache Besinnung zeigt das sofort. Wenn jemand glaubt, daß ihm die Sünden vergeben sind, dann wird er die Kraft und die Freiheit haben, seinen Nächsten zu lieben. Geschieht das, so wird dem Nächsten nicht nur geholfen, sondern die Hilfe selbst wird jetzt zum Phänomen, das meinen Umgang mit dem Nächsten bestimmt. Es sind doch nicht nur die bösen Werke, die zwischen uns treten! Die guten haben auch ihre Wirkungen. Und eben diese guten Werke, wie sie der Glaube zu tun vermag und tut, treten alsbald zwischen unsern Nächsten und uns, ja zwischen uns und unsern Glauben. Wir sehen etwas, was wir vorher so nicht gesehen haben. Das ist noch nicht die Herrlichkeit Jesu. Aber es ist die Kraft und Vollmacht des Glaubens, wie sie sich in guten Werken auswirkt. Und genau dieses Sehen *konkurriert* nun mit dem Glauben. Es kann wie jene Ostererfahrungen stärker werden als der Glaube. Dadurch wird aber der Glaube verletzbar. Denn Rückschläge werden unvermeidlich sein, weil die dem Glauben feindliche Umgebung gerade auf diese Werke reagiert, wie es der Neid und der Haß tun. Auch das sind Folgen schon der Verkündigung Jesu. Man erkennt sie noch an hämischen Vorwürfen wie den in Matth 11, 19 ausgesprochenen, die Jesus wegen seiner Gesellschaft tadeln. Aber es ist auch klar, daß diese unmittelbaren Folgen der Verkündigung Jesu in der Erzählung zurücktreten. Sie interessieren nicht mehr, weil der Schatten des Kreuzes all das ja übertrifft. Erst die Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit seinen schwärmerischen Gegnern z. B. in Korinth zeigt das Problem deutlich auf. Paulus weiß sich zu helfen, indem er den Rang der Schwachheit als den rechten Maßstab für das Verständnis seines Amtes betont. Doch auch bei ihm kann der Kreuzesschatten, daß er, einst ein Verfolger, selbst ein verfolgter Missionar geworden war, die Bedeutung solcher Ausführungen für die Glaubenserfahrung verdunkeln. Wird in solchen Fällen nicht deutlich, daß gerade der Beginn des Reiches Gottes oder eben des Glaubens fortgesetzt in Bedrängnisse führen wird, die es nahelegen, nun erst recht um das Kommen dieses Reiches zu bitten, dessen überwältigende Kraft der Glaube schon geschmeckt hat? Und wird der Glaube nun nicht mit Recht dorthin sehen, von wo er sich Hilfe verspricht? Und welcher andere Ort könnte das sein als eben jener, an welchem Jesus selbst das Opfer der Welt geworden war? Die Jünger dachten offensichtlich an Jerusalem. Paulus verstand tiefer und dachte prinzipiell an Jesu Kreuz und damit an die Toten, die Gott – bald? – auferwecken werde, weil nun die Toten um Jesu willen mit den Lebenden, den Glaubenden, zusammengehörten.

Aber woran hielt sich der Glaube, wenn er nicht in »Vorstellungen« zurückfallen wollte? Die Erfahrungen, die er mit seinen Werken und deren Folgen machte, waren nicht die einzigen Glaubenserfahrungen. Gehen wir fehl, wenn wir das Interesse an dem historischen Jesus, so wie es in den Evangelien ans Licht tritt, mit Glaubenserfahrungen zusammenbringen? Wie hatten sich denn die Erfahrungen des Glaubens im Umgang mit dem historischen Jesus konkretisiert? Wir sprachen schon vom Mahle Jesu. Es wird nun Zeit, daß wir auf Jesu Verkündigung selbst blicken. An ihr war ja Glaube, z. B. als Nachfolge, entstanden. Sie dürfte sie auch wesentliche Erfahrungen des Glaubens widerspiegeln. In der Tat. Und auch hier gilt, was vorhin vom Gebet gesagt wurde: entscheidend ist nicht gleich der Inhalt, sondern zuvor, daß Jesus überhaupt sprach. Erst von da aus haben wir uns den Inhalt seiner Verkündigung zu vergegenwärtigen. Nun wird deutlich, in welchem Sinne diese Verkündigung verstanden sein will. Sie ist nicht ein Konglomerat von mehr oder weniger disparaten Vorstellungen, sondern sie ist zuerst Wort, Sprache, *Anrede*, wie Bultmann mit Recht sagt. Was ist das Wesentliche dieser Anrede? Sicherlich auch dies, daß ein Mensch zum Hören aufgefordert wird und daß ihm gesagt wird, er habe in eigener Sache zu hören. Sicher geschieht diese Anrede, weil ihr geantwortet werden soll. Und sicher heißt diese Antwort Glaube. Doch geschieht noch mehr. Die Anrede hat ihren Dienst nicht schon damit getan, daß Jesus jemand angesprochen hat. Jesus gibt seinem Hörer die Anrede auch noch mit auf den Weg! Das bedeutet nicht, daß Jesus nicht erwartet hätte, daß man sofort, unverzüglich, auf ihn höre – er kann ja seinen Zuhörer so auf die »Probe« stellen, daß dieser sich gleich entscheiden muß wie jener Reiche in Mark 10, 17–22. Jesus *beschenkt* seinen Zuhörer vielmehr *mit seinem Wort*. Er formuliert es so, daß der Zuhörer auch in Zukunft etwas hat, woran er sich halten kann, als wäre ihm ein Modell des Glaubens mitgegeben. Gewiß, später trat Jesus selbst mit seiner Person an diese Stelle und wurde als der Gekreuzigte das Modell des Glaubens. Aber wir erkennen doch, daß das vorher schon bei den bezeichnendsten Worten Jesu so stark der Fall war, daß Andere alsbald neue, ähnliche Worte bilden konnten. Aus diesem Grunde ist auch die Echtheitsfrage nicht so wichtig, wie man meint. Es genügt, daß ein Wort als Modell des Glaubens erkennbar wird, damit wir das Recht haben, das Wort als für Jesus charakteristisch anzusprechen, wenn nicht andere Gründe das verwehren.

Zum Glauben gehört also ein Wort, das den Glauben nicht nur hervorruft, sondern ihn auch begleitet. Der Glaube hat einen besonderen, eigenartigen Bezug zur Sprache. Diese Erfahrung ist die bezeichnendste Erfahrung des Glaubens. Ihr wenden wir uns im Folgenden zu.

III. Wort und Glaube

Was meinen wir, wenn wir »Wort« sagen? Die Theologen denken dabei zuerst an das »Wort Gottes«, das im Anfang Himmel und Erde schuf, oder an den Logos, der Fleisch ward, wie das Johannesevangelium sagt. Aber das ist hier nicht unsre Absicht. Wir denken z. B. an die Gleichnisse Jesu. Doch auch dabei mischen sich verkehrte Vorstellungen ein. Man meint, Gleichnisse seien in erster Linie dazu da, irgendeinen Sachverhalt für Leute mit schlechter Auffassungsgabe zu verdeutlichen. Oder sie wollten etwas Überwältigendes in faßlicher Form aussagen. Oder sie hätten die Absicht, leicht Übersehenes so zu vergrößern, daß man hinsieht und aufpaßt. Das alles soll uns jetzt nicht kümmern. Wir gehen vielmehr von dem Phänomen der Sprache aus.

Was ist Sprache? Das zu »definieren« überlassen wir den Philosophen. Dafür wollen wir umschreiben, was wir meinen. Was sagen Sie zu folgender *These: Zu Hause spricht man nicht, damit man versteht, sondern weil man versteht*!? Das ist der Satz, von dem ich ausgehen möchte.

Nun bestreite ich natürlich nicht, daß man zu Hause auch diskutieren kann. Überhaupt wird zuzugeben sein, daß unser Zuhause oft nur eine Art Verlängerung der Schule oder des College ist: wer so viele Jahre hindurch daran gewöhnt wurde, sich zwischen Lehrern und Schülern zu bewegen, der wird das besonders dann zu Hause fortsetzen, wenn er prämiiert von der Schule abging. Ich weiß, daß die Kommunisten leugnen, daß es heute überhaupt noch ein Zuhause gäbe. Sie, und nicht nur sie, halten das Zuhause für ein antiquiertes kleinbürgerliches Arrangement. Immerhin, es gibt noch Familien, in welchen Kinder aufwachsen und wo man einen geschätzten Teil des Tageslaufs miteinander zu verbringen versucht. Frauen wissen das und Männer wünschen es. Hier verläuft dann alles nach seinen eigenen Spielregeln, ob wir nun glücklich sind oder nicht. Hier versteht man sich in seinen Freuden und in seinen Sorgen, hier kennt man sich. Und hier gilt der Satz, daß man miteinander spricht, weil man einander versteht, und nicht, damit man sich versteht. Es kommt freilich auch ein ekelhaftes Schweigen vor.

Weil wir nun doch ein wenig Philosophie treiben, sei hervorgehoben, daß zum vollen Verständnis dieses Sachverhalts allerdings noch eine Einsicht gehört. Worum geht es denn in dieser Sprache der Familie? Man kann sagen, eben um alles das, was Freude macht und Sorgen bereitet. Daraus ließe sich folgern, daß es in der Familie um die Menschen der Familie geht. Das ist schon wahr. Aber im Blick auf die Sprache ist damit das Wesentliche noch nicht gesagt. In der Sprache der Familie geht es vielmehr um jenen Zug der Sprache, der auch sonst ihren Wesenszug aus-

macht: um *Zeit*. Die Mutter sagt mit ihren Worten meist die Zeit an, a
Zeit zum Aufstehen, Essen, Arbeiten, Spielen, Schlafen usw. Sie sag
kommt, geht, paßt auf! usw. Oder sie füllt mit ihren Worten auch d
Gegenwart aus, indem sie erzählt usw. In der Familie wird, wie ich hoff
auch gesungen. Das ist ein »Zeitvertreib«, eben mit Hilfe der Sprach
Immer herrscht dabei ein »Einverständnis«, ob wir nun freundlich z
einander stehen oder nicht. Leider versteht man sich im Streit oft no
besser als in der Freude, so daß Spiele leicht in Streit ausarten. Dann hei
es: Du *bist*... usw.! Das alles ist Zeitansage. Dazu ist die Sprache d
Nicht der Inhalt der einzelnen Worte ist das für die Sprache schon B
zeichnende, nicht der Gedanke oder die Benennung, sondern ihr Gebrauc
ihre Anwendung, ihre Zuspitzung auf die Zeit und damit auf die Unte
scheidung der Zeiten.

Damit wir diesen Effekt der Sprache besser verstehen, sollten wir au
die Zeit etwas genauer ins Auge fassen. Die *Zeit* ist ihrem Wesen nac
jedenfalls in der Familie, keine Messungskonstante, keine Einheit oh
Grenzen, sondern sie ist pluralisch, immer nur jeweils Zeit für etwas od
für etwas anderes, so daß gleichzeitig verschiedene Zeiten da sind. F
das eine Kind ist es Zeit zum Schlafengehen, für das andere zum Theate
besuch, für das dritte zu einer besonderen Arbeit, und alles vielleic
gleichzeitig abends um 6 Uhr. Dieser Zeitgebrauch ist kein übertragen
Zeitgebrauch, sondern der ursprüngliche, echte. Natürlich erlaubt d
Gleichzeitigkeit eine gemeinsame Datierung. Aber die Datierung, in de
angegebenen Beispiel: abends 6 Uhr, sagt gerade nicht, welche Zeit i
einzelnen Fall begonnen oder geendet hat. Vermutlich müßte man sage
daß Zeit immer Gegenwart ist, war oder sein wird, aber in verschied
weit gesteckten Grenzen und auf verschiedene Räume bezogen. Jedoc
für unsern Zweck genügt der Hinweis, daß der Inhalt einer so bestimm
ten Zeit allemal mehr oder weniger vorausgesetzt ist, weil man weiß, w
kommt oder vergangen ist, so daß man erst recht weiß, was gerade je
»an der Zeit« ist: jetzt sitzen wir beim Essen – du bleibst hier! usw. D
also sagt die Sprache an. Sie schafft nicht Neues, sondern sie sagt an, wo
es *Zeit* ist. Die Sprache setzt voraus, daß es diese Zeit zu Hause, in d
Heimat, im *vertrauten* Lebensbereich gibt. Sie hütet ihn und bürgt
für diesen Bereich. Nimmt der Bereich ab, so schwindet auch das selb
verständliche Sprachvermögen. Die Sprache wird dann Konvention u
Informationsmittel, z. B. in der Wissenschaft. Dagegen wird die Sprac
intensiv, wo die Heimat, die Familie geschützt werden muß, bedro
ist oder zerstört wird. Echte Tradition erkennt man deshalb an ei
intensiven Sprache, z. B. am Dialekt. Hier ist die Sprache emotional. I
Zeitverständnis bewegt sich zwischen dem Gesang und dem Schrei. Ab

immer sagt sie, wofür es Zeit ist. Sie sagt es bis in den Tod. Denn der Tod sagt zum Überlebenden: jetzt sprich du! Doch dieser wird vermutlich klagen, weil die Zeit zur Klage gekommen ist.

Ohne Zweifel spricht Jesus in diesem Bereich des Volks- und Familienlebens, wie es sich in friedlichen oder eben normalen Zeiten abspielt. Aus diesem Leben nimmt er die Beispiele für seine Gleichnisse. Man sieht die Leute über die Straße gehen und ans Fenster klopfen, man hört den lauten Ton ihrer Feste; der Bauer geht aufs Feld, sät und erntet; die Frau bestellt den kleinen Fleck Erde bei dem Haus. Es gibt da Reiche und Arme, Ehrliche und Halunken, Freude und Not, Trauer und Dankbarkeit. Aber das alles ist nicht nur Milieu, nicht nur »Stoff« für einen Dichter (falls Dichter überhaupt von einem »Stoff« reden und nicht nur die Literarhistoriker). Jesus benützt nicht nur die Details dieser Welt, als eine Art »Anknüpfungspunkt«, sondern er meint gerade diese »Welt«. Er kann sie als »ehebrecherisches Geschlecht« anreden. Sind die Leute seine Feinde, seine Gegner? Eigentlich nicht. Daß die Evangelien den Pharisäer meist als Gegner Jesu auftreten lassen, ist ein unhistorisches Klischee. Gerade Jesus macht ja Gottes Gebot so nachdrücklich wie nur möglich geltend wie der Pharisäer auch.

Aber an diesem Punkt ist nun besondere Vorsicht am Platze. Was heißt denn das, Gottes Gebot geltend machen? Man redet heute in unserer Forschung mit Vorliebe von einer »Toraverschärfung« durch Jesus und denkt dabei z.B. an die Antithesen der Bergpredigt, wie sie durch Matthäus (5, 21–48) formuliert bzw. überliefert worden sind. Was besagt das denn: Nicht zürnen! Nicht ehebrechen! Kein Widerstand! Liebet sie!? Darf man denn nicht mehr juristisch gebieten, wie das den »Alten« aufgetragen war? Widerspricht sich Gott? Gibt es jetzt erst echte Gebote? O nein. Es gab immer Gebote. Und die Alten hatten Gott sehr wohl verstanden. Oder ist der Mißbrauch zu groß geworden? Will Jesus wie ein Immanuel Kant in dem Meer äußerlicher, kasuistischer Verpflichtungen auf ein einfaches, inneres Gebot der Pflicht hinaus, das jeder allezeit in seiner Seele frisch erhalten und bewegen kann? Will Jesus einfach den »guten« Willen? O nein. Was jener Herr im Weinberg tat oder der Vater der beiden Söhne, der das Festkalb schlachten ließ, das war nicht bloß guter Wille. Will Jesus einfacher eben die »Entscheidung«, jene Entscheidung zum Glauben, ohne welche wahre Nächstenliebe oft nicht möglich ist, jene Selbstpreisgabe, von welcher Bultmann so eindringlich spricht? Ja, das will Jesus. Doch wird es gut sein, zu bedenken, daß Nächstenliebe auch ohne Glauben geübt werden kann und überall auch von Fall zu Fall geübt wird. So will Jesus eine andauernde Liebe? Gewiß. Aber das alles wäre zunächst nur eine Art und Weise des Gehorsams und

insofern nur ein neuer Gehorsam, weniger ein neuer Inhalt. Man ka
aber kaum übersehen, daß Jesu Forderungen einen neuen Inhalt habe
Welches ist dieser neue Inhalt? Das neue Was, nicht nur ein neues Wi
Bultmann hat auch darin recht, daß er Jesu Forderung »eschatologisc
versteht: Jesus will wahren Gehorsam in einer neuen Situation für die
neue Situation, weil eine neue Zeit angebrochen ist, die Zeit der en
gültigen Offenbarung Gottes. Dies sagen Gleichnisse wie das von de
Bauern, der den unerwarteten Schatz fand, oder dem Kaufmann, d
alles für die eine kostbare Perle aufwandte (Matth 13, 44–46), oder Wo
wie jenes Logion vom Nichtzurückblicken, wenn man die Hand a
Pflug hat, und das harte Wort, die Toten sollen ihre Toten begrab
(Luk 9, 62. 60). Vielleicht muß man sogar gegen die eigene Familie au
treten, wie es Jesus selbst tat (Luk 14, 26; Mark 3, 33), und sein Kre
auf sich nehmen (Luk 14, 27).

Die Evangelisten nennen das die »Nachfolge« Jesu. Aber mit diese
Wort ist die Mitte der Sache nicht ganz getroffen. Diese Mitte heißt ric
tiger: Berufung in das Reich Gottes, wie das (drohende?) Gastmal
gleichnis zeigt (Luk 14, 16–24). Diese Berufung sprechen die Seli
preisungen zu Beginn der Bergpredigt eindeutig aus (Matth 5, 3–1
Matthäus setzt der Berufung das Wort »Buße«, Umkehr, voran (Mat
4, 17). Man ist deshalb versucht, Jesus entweder als einen zweiten u
letzten Johannes aufzufassen (Matth 3, 2) oder aber als den »Hohei
träger« in der letzten Stunde, der unsre Beziehung zu Gott ein für al
mal in Ordnung bringen will und muß. Doch wird dabei leicht übersehe
daß Jesus alle seine Zuhörer einem Anstoß an seiner eigenen Person au
setzt (Matth 11, 6). Diese Beobachtung darf man nicht durch die Erw
gung trivialisieren, Jesu Zuhörer seien, vor allem in den Gleichnisse
seine »Gegner« gewesen, die sich der Hoheit Jesu eben nicht hätten be
gen wollen. Der Anstoß Jesu ist anders zu verstehen. Jesus benimmt si
wie ein Mensch, wie andere Menschen auch, und er weist sich im Gege
satz zu der Wundersammlung in Matth 8 und 9 oder auch zu Matth 11
keineswegs durch besondere Wundertaten aus. Geschehen diese tro
dem, so sind sie nicht Zeichen einer besonderen Art der Person Jesu, so
dern der besonderen, der neuen Zeit (Luk 11, 20). Man sollte also n
auf die Zeichen der Zeit achten (Luk 12, 54–56). Der Inhalt die
Sprache ist dagegen so alt wie das Benehmen der Vögel unter dem Hi
mel und der Schmuck der Lilien auf dem Felde (Luk 12, 24. 27 f.).
kommt jetzt vielmehr ganz allein auf die Stunde selbst an (Luk. 12,
–59). Jesu Verkündigung ist genau wie sein Verhalten, sein ganzes A
treten, ganz einfach Ansage der Zeit selbst, der *neuen* Zeit des Reic
Gottes. Für seine Person will Jesus so wenig etwas Besonderes sein v

der Apostel Paulus in Korinth (2. Kor 12, 11). Jesus hat kein Amt, sondern nur einen einzigen Auftrag. Insofern ist er mit Johannes dem Täufer vergleichbar. Aber im Unterschied zu dem Täufer sagt Jesus die neue Zeit an, nicht weil sie kommt, sondern weil sie da ist. Und dafür fordert er Glauben, also Entscheidung. Diese Entscheidung stellt den, der sich auf sie einläßt, auf die Seite Gottes und des wunderbaren *göttlichen* Handelns (Matth 17, 20). Aber: was der Glaubende nun daraufhin tut, das geschieht in demselben Zusammenhang des täglichen Lebens, den Jesus in seinen Worten und Gleichnissen so eindringlich und plastisch zur Sprache bringt! Das ist der Anstoß.

Man darf sich diesen sehr einfachen Sachverhalt nicht dadurch verstellen, daß man den Glauben problematisiert. Ein Wort wie »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« (Mark 9, 24) meint doch einen Ausnahmefall. In Wahrheit verlangt Jesus einen eindeutigen, einen Glauben ohne Schwanken (vgl. auch Mark 9, 23). Wir sollten nicht einwenden: wo gibt es diesen Glauben? Wer an eine Dogmatik glaubt, wird schon infolge der dogmatischen Denkfehler schwerlich je zu einem Glauben ohne Schwanken kommen, es sei denn, er verwechsle den Glauben mit einem Prinzip. Bei Jesus ist der Glaube keineswegs ein Prinzip, sondern sehr einfach ein praktischer Gehorsam, der sich hat sagen lassen, daß jetzt die Zeit gekommen sei, in welcher Gott als Gott hervortrete. Jesus meint die konkrete Offenbarung Gottes. Aber er meint sie nicht als eine Weise der Zukunft, nicht als etwas noch Ausstehendes, das noch gar nicht da ist, sondern als Gegenwart, wie im Gleichnis von den verlorenen Söhnen bzw. dem liebevollen Vater (Luk 15, 11ff.). Gewiß, Gott ist auch für Jesus, ganz wie für die Propheten des Alten Testaments, der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, der die Toten lebendig zu machen vermag (vgl. Mark 12, 18–27). Das ist für ihn überhaupt kein Problem. Jesus könnte, wenn er wollte, glatt sagen, wenn jene Frau sieben Männer gehabt habe, so werde sie eben siebenmal auferweckt werden. Aber solche Gedanken sind abwegig, weil sie der *Gegenwart* Gottes nicht gerecht werden. Diese Gegenwart verbindet unser Tun mit dem Tun Gottes. Gewiß, beides, unser Tun und Gottes Tun, ist streng zu unterscheiden, so daß wir nicht sorgen sollen, weil Gott sorgt (vgl. Luk 12, 22ff.). Aber wenn ich das glaube, wenn ich mich darauf einlasse, so fließt mein Tun als Liebe aus der Liebe zu Gott (Mark 12, 28–34). Denn ich kann Gott nunmehr wirklich lieben, ich kann mich an ihm *freuen*, weil Jesus Gott für mich gegenwärtig gemacht hat. Und wodurch hat er das getan? Eben durch seine Worte, die jetzt wie Weihnachtsgaben auf dem Tische liegen. Was wir sozusagen anziehen sollen, womit wir uns kleiden sollen, das sind gerade Jesu Worte selber. Und in ihrem Gewand sollen wir nunmehr *unser tägliches Leben*

weiterführen. Es wird ein völlig neues Leben geworden sein. Woran glaubt also dieser Glaube?

IV. Der Glaube

Ich fragte zuletzt, woran also dieser Glaube glaube, der uns in Jesu Worten angeboten und abverlangt wird, wenn wir uns einmal in die Lage der Zuhörer Jesu hineinversetzen.

Dieser Glaube glaubt nicht unmittelbar an Jesus. Das tut erst das Urchristentum nach Jesu Kreuzigung, indem man Jesus als auferstanden als zum Herrn der Welt erhöht, verkündigt (Phil 2, 9–11; Röm 10, 9f. Apgsch 2, 36). Man fing erst im Urchristentum damit an, die Person Jesu mit Ehren und Würden zu schmücken, um ihn als Gottes Sohn zu verkündigen. In der Verkündigung Jesu war das noch anders. Hier wurden wir selbst geschmückt, nämlich mit Jesu Worten. So glaubte man damals an das Reich Gottes? Auch das wäre nicht der richtige Ausdruck. Das Reich Gottes war ja da, man brauchte es nicht zu glauben (Matth 12, 28 vgl. nunmehr auch Matth 11, 5). Aber dieses Reich war etwas anders da, als man sich das im Urchristentum später vorstellte, nachdem die spätjüdische Apokalyptik wieder stärkeren Einfluß auf die Anhänger Jesu gewonnen hatte (z. B. bei Paulus bzw. vor Paulus, so daß der Apostel an diese Tradition nur rührte, 1. Kor 4, 8; 15, 51f.; 1. Thess 4, 13ff.). Das Reich Gottes war *bei Jesus* im alltäglichen Leben da. Denn dort wollte es nach Jesu Worten ja wirksam werden, also gerade in dem »ehebrecherischen« Geschlecht. So glaubte man an Jesu Verkündigung? So kann man sagen. Denn Jesu Wort stellte ja in die Entscheidung, forderte Entscheidung, und das gleich, jetzt! (Luk 14, 15ff.)[1] Man glaubte an die Gegenwart als an die neue Zeit des Reiches Gottes. Doch, diese Zeit wirkte sich ja nicht nur in Jesu Worten, sondern, auf Grund dieser Worte, im täglichen Leben aus! Und dieses tägliche Leben gewann seine Deutlichkeit an denselben sprachlichen Bezügen, die das Leben zu Hause, in der Familie, in der Heimat hat. Ist damit nicht gesagt, daß man, wenn man sich auf Jesu Worte einließ, genau genommen an dieses alltägliche Leben selbst glaubte? Daß man glaubte, Jesu Verkündigung mache unser Leben wieder zu einem Leben in derjenigen vertrauten Gemeinschaft, die unsre Sprache, als Sprache dieses uns vertrauten Lebens, entstehen ließ? Das ist mein Eindruck. Ich meine nicht, daß Jesus unser Leben optimistisch auslegte. Aber ich meine, Jesus habe verkündigt, daß Gott der Schöpfer

---

[1] Vgl. zu diesem Text Eta Linnemann, »Überlegungen zur Parabel vom großen Abendmahl«, in ZNW 51, 1961, S. 246–255.

dort in die Gegenwart eintrete, daß er seine göttliche Macht genau dort einsetzen wolle, wo wir unser Leben zu führen haben: am Ort der Sprache in der Zeit zur Sprache, nämlich in der täglichen Gemeinschaft unsrer häuslichen und doch so unheimlichen, durch die Sünde, durch falsche Gebote und Lügen verdorbenen Welt. Wenn Gott hier ans Werk ging, so mußte der Mensch dementsprechend leben. Das ist alles. Und weil Gott die Welt ja längst geschaffen hatte, so wußte jeder, was dies bedeutete.

Man bemüht sich in Europa heute um die Kritik an der alten Metaphysik, an jenem Denken, das den Menschen immerhin einst z. B. Amerika entdecken ließ, weil man die Erfahrung dem Denken unterordnete, um sie zu prüfen. Das ist Platon. Nun, ich setze mich mit dem, was ich nunmehr zu sagen habe, sicherlich dem Verdacht des Platonismus aus. Aber vielleicht hat Platon nicht so Unrecht, wie man uns heute glauben machen will.

Es gibt nämlich theologische Probleme, die keineswegs menschliche, sondern göttliche Probleme, nämlich die Probleme Gottes sind. Wenigstens erscheint uns das so, sobald wir auf diese Probleme stoßen. Und damit komme ich erst zu der Hauptsache, was das *Neue Testament* betrifft, zum »Kern« des christlichen Glaubens.

Ich weiß wohl, daß gegen meine Darstellung der Verkündigung Jesu und ihres Glaubensverständnisses der Einwand erhoben wird, hier sei das urchristliche Kerygma, das Osterkerygma, übersprungen. Nun, wir wollen sehen.

Wir wollen voraussetzen, daß Petrus und einige andere damals tatsächlich Jesus gesehen haben, wie Paulus das als Osterbotschaft aufzählt (1. Kor 15, 1–11). Auch den Streit um das leere Grab wollen wir für diesmal auf sich beruhen lassen. Die Frage ist doch eine ganz andere: was ist denn mit alledem gewonnen? Schämt man sich denn nicht, an dieser Stelle so *laut* zu werden, nachdem fast 2000 Jahre Kirchengeschichte gezeigt haben, wie es um die Menschheit steht? Wir dürften uns wohl schämen, falls wir die Sache der Christenheit vertreten wollen. Gewiß, der Glaube soll dem Bösen entgegentreten. Aber dies darf nicht nur nach außen geschehen. Wir haben auch gegen uns selbst zu stehen! Jedoch, dies ist noch nicht das Problem, das ich meine.

Was mir immer dringlicher wird, hängt mit dem *Sakrament* zusammen. Zwar will ich mir die Erläuterung des Sakraments für spätere Arbeiten vorbehalten. Doch sollte soviel deutlich sein: das Sakrament verweist den Menschen genau in denjenigen Bereich, in welchem der Mensch sich entzogen ist. Was ist das für ein Bereich? Ein Bereich der Dingmagie? Schwerlich. Sondern, wenn der historische Jesus dabei sein soll, derselbe Bereich des Wortes, in welchem sich Jesus bewegte. Aber dies war doch

der Bereich unsres täglichen Lebens! Was hat dieses Gebiet mit dem Sakrament zu tun? Sehr viel, sage ich, ohne liturgischen Bewegungen nachzulaufen. Denn unser tägliches Leben hat mit dem Tode zu tun. Und an diesem Punkt schneidet sich unser tägliches Leben auch mit dem Tode Jesu, so daß neue Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und uns auf uns zukommen.

Bevor wir diesem Phänomen näher nachgehen, muß freilich noch einmal eine vom Glauben zunächst unabhängige Beobachtung erwogen werden. Wir pflegen die Gefährdungen unsres täglichen Lebens allzu rasch mit dem Bösen in Verbindung zu bringen. Dann entsteht das Problem der Theodizee, d.h. das Rätselraten über die Frage, warum es dem Guten oft so schlecht und dem Bösen so phantastisch gut gehe. Man kann sich dabei des Satzes getrösten, daß erst das Ende entscheide. Und dieses Ende läßt sich, wenn man will, apokalyptisch hinausschieben und androhen. Nun ja. Aber das nützt im Augenblick wenig. Arme sind in der Regel zu lange arm, als daß sie trotzdem glücklich sein könnten, und Reiche zu lange reich, als daß sie in sich gingen. Dennoch gehört auch diese Seite der Sache zu dem Phänomen, das ich meine. Ich meine dies, daß so, wie der Glaube sich durch seine Erfolge selbst gefährdet, gerade auch das Gute oft ins Unglück führt. Das braucht nicht durch das Böse veranlaßt zu sein. Nehmen wir doch ganz einfach den nicht seltenen Fall an, daß uns ein geliebter Mensch, etwa ein Kind, durch den Tod entrissen wird. Warum können sich Mütter von ihren Kindergräbern nicht trennen? Das ist das Phänomen, das ich meine.

Muß man nicht sagen, daß die Lebenden und die Toten nicht so leicht auseinanderkommen, wie man oft meint, obwohl das Andenken an die Toten im Laufe der Zeit tatsächlich verblaßt? Sollen sie denn überhaupt auseinanderkommen? Ich will nicht bestreiten, daß sie oft auch auseinanderkommen sollen. Aber der Tod ist doch auch nicht selten in Wahrheit unerträglich und hinterläßt Wunden, die nicht vernarben. Der Tod kann das Leben unerträglicher machen, als eine böse Tat das tut. Der Tod gehört zum alltäglichen Leben. Er ist Gast in unserer Herberge, vielleicht sogar recht oft der Wirt, ein Barkeeper und Mixer. Und wir lernen ihn so kennen.

Aber hatte Jesus nicht *Liebe* verlangt, weil sie jetzt, in der Zeit des Reiches Gottes, *allgemein möglich geworden* sei? Was sagt denn die Liebe zum Tode? Verschweigt sie ihn? Ich meine nicht. Weniger die Leidensweissagungen Jesu (die nicht historisch sind, Mark 8,31 usf.), als viel mehr gerade seine Gleichnisse widerstehen doch in Wahrheit dem Tod. Sie führen ins ewige Leben hinein. Oder nicht? Reden sie nicht, um es mit Bultmanns Ausdruck zu sagen, »diesseits und jenseits der Zeit«

Und wenn sie das tun, reden sie dann nicht genau von der Einen Zeit, in welcher sich Gott anschickt, nicht nur einen Anfang zu gewähren, sondern mit dem Anfang die Fortsetzung und das Ende gewiß zu machen, wie Paulus betont (Phil 2, 13)? Hat die Botschaft in jenen Seligpreisungen der Bergpredigt mit den Adressaten nicht auch schon den Augenblick erreicht, in welchem die Zukunft begonnen hat, ihre Zeit einzuleiten und ablaufen zu lassen? So, als sei damit ein Kontakt ausgelöst, der alles in Bewegung setzt? Aber was soll nun in Bewegung gesetzt sein, wenn das geschieht? Wenn also Glaube geschieht?

Beschreibt man den Glauben von außen, so kann man sagen, er sei ein »Zirkel«. Es ist von außen nicht zu unterscheiden, ob der Glaube das bewirkt, was er glaubt, oder ob der Glaube das Ergebnis dessen ist, was er glaubt. Der Glaube ist immer Aktivität und Passivität zugleich. Aber woher kommt das? Diese Struktur des Glaubens stammt kaum aus dem Glauben selbst. Denn der Glaube reflektiert nicht auf sich, sondern er bleibt bei seinem »Gegenstand«. Er glaubt also, in unsrem Falle im Sinne Jesu, daß die Zeit des Reiches Gottes gekommen sei. Daß er selbst diese Zeit bewege, wird der Glaube nicht sagen. Und doch scheint es so zu sein, obwohl niemand mit Sicherheit leugnen kann, daß der Glaube durch die Zeit bewegt werde, an die er glaubt. Wohin gehört also dieses Hin und Her im Glauben? Es gehört eigentlich in die *Liebe*. Denn die Liebe ist immer zugleich Aktivität und Passivität und freut sich dessen ganz bewußt. Damit ist aber gesagt, daß die Liebe sich selbst in Bewegung hält. Auch sie ist etwas, was dem Menschen eigentlich entzogen ist und ihm nur als Ereignis zuteil werden kann.

Die Liebe wird deshalb zu Recht ein *Werk Gottes* genannt. Ihr Problem ist nicht sie selber, sondern die Tatsache, daß die Liebe beim Menschen auf Verhältnisse stößt, denen der Mensch nicht gewachsen ist, weil er sterben muß. Fragt jemand, was Liebe sei, so muß man ihm sagen: das wirst Du schon erkennen, wenn die Zeit zur Liebe gekommen ist! Die allgemeine Frage nach der Liebe, die Platon gestellt hat, und auch die Frage nach der Zeit zur Liebe, die sich die neutestamentlichen Theologen wie z. B. Paulus stellten, 1. Kor 13, scheint aber noch nicht die Wahrheit zu sein, die Jesus beschäftigte. Ihn beschäftigte darüber hinaus, wie mir scheint, die Tatsache, daß die Zeit gekommen sei, in welcher sich die Liebe bei uns Menschen *durchsetzt*. Müßte das nicht die Zeit sein, in welcher Gott die Toten lebendig macht? In welcher er das Nichtanwesende ruft, daß es da sei (Röm 4, 17)? Ist dann nicht die Zeit gekommen, in welcher sich entscheidet, wer endgültig zu den Anwesenden und wer zu den Abwesenden gehören werde? Und die Anwesenden wären anwesend wie die Kinder, die Abwesenden abwesend wie der Kinder Feinde (Matth

18, 2f. 6f.)? Dann wären wir allerdings »in des Vaters Hause«! Eben zu Hause. Aber hieße das nicht, daß die Liebe kein Hindernis kennt? Daß sie, wie man sagen kann, irreversibel ist? Dann wäre *Gottes Problem* das Problem, wie er es macht, daß sich die Liebe durchsetzt. *Und das wäre unter keinen Umständen unsre Aufgabe.* Ist das der Sinn des bergeversetzenden Glaubens, der sich der Macht und Kraft Gottes getröstet? Ja, der auf dieser Macht in der Gegenwart besteht, weil er – glaubt?

Aber wie würde dann die *Welt* aussehen? Jedoch, ist nicht auch dies ein »göttliches«, nicht ein menschliches Problem? Ist dies nicht das Problem, das das Neue Testament in der Verkündigung von dem Herrsein Jesu birgt? Was ist denn das Entscheidende an diesem Herrsein Jesu? Ist es nicht dies, daß dann, nachdem Jesus Herr ward, unweigerlich der Heilige Geist kommen muß (Gal 4, 4. 6)? Steckt nicht diese Einsicht hinter der Formel »durch unsern Herrn Jesus Christus« (Röm 5, 1. 11)? Und wenn durch dieses Herrsein der Heilige Geist in »unsre Herzen« gegeben wurde, weil die Liebe Gottes in uns ausgegossen ward, beschäftigt sich dann die Liebe mit etwas anderem als mit dem lebendigmachenden Wirken dieses Geistes, Gottes (2. Kor 3, 6; Röm 5, 3–5)? Läßt sich der Glaube an Jesus denn nicht gerade darauf ein, die Liebe als Gottes Werk einfach walten zu lassen? Was könnte uns dann noch von ihr trennen (Röm 8, 26f. 37–39)? Und sollte diese Macht der Liebe an Jesus selbst vorübergegangen sein? Hatte sie in ihm zu reden begonnen, so »mußte« sie sich auch an ihm auswirken. Das ist der Tenor in 1. Kor 15 wie in allen jenen paulinischen Aussagen, daß sich Jesus »für uns hingab« (Gal 1, 4; 2, 20). Sein Geschrei am Kreuz kann nicht anders verstanden werden als seine Worte: hier schrie die Liebe. Hatten diejenigen, die Jesus als zur Rechten Gottes als Herrn der Welt erhöht sahen, Unrecht? Gab es für sie, die Jünger Jesu gewesen waren, etwas anderes, als nun, nach dem Tode Jesu, ihrerseits zu sagen, was *Gott* im Blick auf Jesu Kreuz zu sagen hatte? – So gipfelt alles in dem Einen: wenn Jesus die Stimme der Liebe zur Geltung brachte und damit Gott selbst zur Geltung brachte, so wollte er, daß das seine Zuhörer auch taten. Ob sie das konnten, mußte wohl eine Zeitlang offenbleiben. Aber als Jesus hingerichtet war, war die Zeit gekommen, daß es sich *entschied*, ob die Jünger wie Jesus ebenfalls an Gottes Stelle reden werden. Sie haben es getan. Und sie haben es so getan, daß klar blieb, daß auch ein Paulus an Gottes Stelle zu reden hatte, indem er sich nun auf Christus berief (2. Kor 5, 20).

Ich halte es für dasselbe Problem, ob Jesus oder ob nachher die Apostel das sagten, was Gott gesagt haben wollte. Gottes Offenbarung bestand dann ganz einfach darin, daß es Menschen gegeben war, Gottes eigene Probleme zur Sprache zu bringen, in Gnade und Gericht. So erleuchtet

eins das andere, Jesus die Rede der Apostel und die Rede der Apostel die Aufgabe Jesu. Deshalb habe ich die Frage nach dem historischen Jesus auf meine Weise erneuert. Jesus selbst war Gottes Wort gewesen, bei dem alle blieben, weil Jesus nichts anderes sein wollte, nicht anders verstanden werden wollte denn als Gottes Wort, das in unser alltägliches Leben eintrat und hier sein Werk begann. Er war dieses Wort, weil er sich genau an der Stelle vernehmen ließ, wo Gott selbst zu sprechen begonnen hatte. Jesus *war* Gottes Wort, *wenn* damals die Zeit zu diesem Wort gekommen war! Und das glaubt der Glaube an Jesus, indem er an den historischen Jesus glaubt. Das allein ist der wahre Sinn des »Osterglaubens«. Jesus und die durch ihn Glaubenden gehören für immer zusammen. Deshalb glauben sie an ihn, indem sie ihn als Gottes Wort, ja als Gottes »Zeitwort« bekennen.

V. Das hermeneutische Problem

Wie stellt sich nun nach alledem das hermeneutische Problem dar? Wie komme ich zum Verstehen? Sie werden bemerkt haben, daß ich absichtlich auf die bei uns in Deutschland üblich gewordene Terminologie etwa der Schule Bultmanns weitgehend verzichtet habe. Diese Terminologie bedarf wahrscheinlich sowieso der Revision. Was auch ich festhalten möchte, ist vor allem der Begriff der »Existenz«. Man verstand darunter früher einfach das Vorhandensein, die Wirklichkeit, im Unterschied zum Wesen, der Essenz, und unterschied so von dem Inhalt (der Essenz) die Verwirklichung des Inhalts (die Existenz). Aber im Blick auf den Menschen hielt diese Unterscheidung nicht stand. Wenn der Mensch z. B. dasjenige Wesen ist, das sich »engagieren« kann, so gehört die Verwirklichung zum Inhalt des menschlichen Lebens. Diese Fassung des Begriffs der Existenz konnte ethisch verstanden werden. Dann kam es etwa darauf an, ob jemand das Gute zum Inhalt seines Lebens macht, so daß sich der betreffende Mensch als ein guter Mensch verwirklicht. Dieses Schema steht auch noch hinter der bekannten Unterscheidung von »Indikativ und Imperativ« in der paulinischen Rechtfertigungsethik, wie sie Bultmann beschrieben hat. In diesem Falle käme es darauf an, daß ein Mensch den Glauben verwirklicht. Das würde er tun, wenn er es auf sich nähme, seine Existenz, also die Verwirklichung seines Lebens, gerade nicht selbst, durch Werke, herbeiführen zu wollen, sondern wenn er sich in dieser Beziehung »preisgäbe«, also sich selbst Gott anheimstellte, und so, indem er das täte, den Glauben verwirklichte, also einfach in allen Lebenslagen am Glauben festhielte. Dieser Mensch überließe es dann Gott, aus dem Menschen zu machen, was Gott gefällt. Und er wäre auf diese Weise in

der Lage, seinen Nächsten selbstlos zu lieben und sich dennoch nicht zu überfordern. Ich will nicht sagen, daß diese Kennzeichnung Bultmanns Stellungnahme ganz erfaßt. Aber soviel sei doch gesagt, daß hier im Grunde einfach »Gabe und Aufgabe« des Glaubens als eine Einheit verstanden sind, weil sich der Glaube erst dem ganz erschließt, der ihn als Selbstpreisgabe, gewiß, im Dienst des Nächsten, wagt. Aber gilt denn vom Guten nicht das Gleiche? Erschließt sich das Gute nicht erst dem, der sich dem Guten ganz hingibt? Der Unterschied wäre nur der, daß ich beim Guten von der Anfechtung geplagt bin, ob ich dieser Hingabe würdig bin, während der Glaube glaubt, daß ihm diese Anfechtung abgenommen ist. Die aufregende Frage ist dabei einfach die, wer zu glauben vermag, bzw. wie der Mensch zum Glauben gelangt. Aber gerade diese Frage erscheint mir als zweitrangig. Die entscheidende Frage im Neuen Testament ist vielmehr die, *warum wir dem Glauben gewachsen sind.* Verwiese das Neue Testament nicht fortgesetzt auf Gottes Werk, so würden wir alle durch den Glauben überfordert. Denn der Glaube, gäbe es ihn nur isoliert, wäre jedenfalls der Welt so wenig gewachsen wie der menschliche Körper einem ihn auf der Straße überfahrenden Blechvehikel. Es wäre nicht zu verantworten, die Leute zum Glauben anzuhalten, wenn ihnen nicht gesagt werden dürfte und könnte, daß Gott nicht müßig ist und mehr tut als der Mensch. Deshalb bezieht sich der Glaube auf »Gottes Werk«.

Diesen Sachverhalt vermag der Begriff der »Existenz« anzudeuten, wenn man ihn etwas anders verwendet, als das Bultmann tut. Jetzt geht es nicht mehr gleich um die Frage, wie ich als Mensch zu mir selbst komme u. dgl., sondern diese Frage wird zurückgestellt. Im Zeitalter des »Jobs« ist freilich auch mein Existenzbegriff nicht ganz leicht verständlich zu machen. Wenn einer weiß, daß er immer wieder einen Job finden kann, dann fragt er kaum nach seiner Existenz. Freilich, wenn z. B. Arbeitslosigkeit zunimmt, dann wird das Problem schon deutlicher. Jetzt versteht man besser, daß es vielleicht weniger auf die Jobs, als darauf ankommt, ob einer irgendwo eine »Existenz gründen« kann. So sagte man früher. Hatte z. B. ein Kaufmann ein Geschäft aufgemacht, so sagte er, er habe sich eine Existenz gegründet. Das mußte früher der Einzelne besorgen. Damals gab es die großen Konzerne noch nicht. Und so war deutlich, daß der Mensch immer etwas anderes festhalten muß, wovon er leben kann, nicht nur Geld, sondern eine Stelle, einen Platz, wo er sich einsetzen kann, um dort sein *sicheres* Geld zu verdienen, so wie der Bauer oder Farmer seinen Hof oder seine Farm festhält, um von ihr zu leben, indem er auf ihr lebt und arbeitet. Dieser Bezug herrscht in Wahrheit auch heute noch, obwohl wir das nicht mehr so leicht und selbstver-

ständlich bemerken. Und so kann ich auch einen Menschen erst recht verstehen, wenn ich weiß, wo er sein Leben führen muß, um zu leben. Sogar seine Neigungen unterliegen dieser Struktur. Wenn ich wissen will, ob jemand ein Fußballspieler ist, so brauche ich ihm bloß einen Fußball in die Nähe zu bringen; dann merkt man gleich, was los ist. Das ist Existenz. Der Mensch hat immer etwas außer sich und lebt immer »bei« etwas, was ihn so bestimmt, daß sein Leben ohne dieses Etwas (z. B. den Fußball) nicht ganz begriffen werden kann. Und in dieser Weise lebt der Glaube bei Gott und von Gott. Ohne Gott versteht man einen Glaubenden nicht. Man muß verstehen, was er an Gott hat, warum er an Gott festhält. Dann versteht man den Glaubenden und seinen Glauben. Weder das Gewissen noch die Selbstprüfungen reichen aus, um einen im Sinne des Neuen Testaments Glaubenden zu verstehen. Man muß wissen, was dieser Glaubende an Gott hat. Und darüber gibt das Neue Testament Auskunft.

Das Hindernis ist nicht eine falsche Methodik, sondern ein Mangel an bewußter Erfahrung, und zwar beim Ausleger von heute. Wir können uns nicht vorstellen, daß es ein Leben nach dem Tode geben soll. Wir meinen, wir seien verpflichtet, das Göttliche innerhalb der Grenzen unsrer wissenschaftlich erforschten Tatsachenwelt unterzubringen. Und das gelingt natürlich nicht. Eine Wissenschaft, die dem Zwang zum Experiment unterliegt, schafft das nicht. Sie kann die Welt höchstens ruinieren, weil ihr letztes Experiment den Untergang bringt. Aber diese Wissenschaft ist im Grunde töricht. Sie diskutiert ihre Grenzen zu wenig. Sie kann das auch nicht, weil sie das Konkrete immer schon vorher abblendet und nur das gelten läßt, was zum Experiment führt. Aber unser Leben verläuft nicht in Experimenten. Die Katastrophen unsres Lebens melden sich viel früher an, nämlich schon im alltäglichen *Leben*. Und hier zeigen sie sich dort, wo uns, wie man sagt, die Sprache »wegbleibt«, etwa weil sich uns der Nebenmensch entzogen hat. Aber genau an dieser Stelle sollte man auch vom *Tode* reden. Ich bestreite nicht, daß Bultmanns Hermeneutik den Tod zu Recht berücksichtigt. Man sollte aber, wie ich das hier versucht habe, den Tod in demjenigen Zusammenhang sehen, in welchem er im alltäglichen Leben erscheint. Das ist keineswegs nur der biologische Zusammenhang; es ist auch nicht nur jener Zusammenhang der Furcht vor dem Kriege, die heute so viele Menschen beherrscht. Der Tod ist innerhalb des alltäglichen Lebens so zu verstehen, wie er *auf die Sprache* einwirkt, und zwar bei jedem. Im Tode verstummt der Mensch; auch der Überlebende kann verstummen. Jedoch, das ist nicht alles. Es ist ja auch nicht wahr, daß der moderne Mensch nur ein Herausforderer (etwa der Natur) ist, also ein Angreifer, dem mit dem Tode auf

den Mund geschlagen wird. Vielmehr ist der Tod seinerseits eine Herausforderung. Was durch den Tod herausgefordert wird, ist unsre Liebe. Der Tod scheint sie manchmal zu intensivieren, aber meist zu widerlegen. Er sagt uns, daß wir der Liebe nicht gewachsen sind, und er behauptet damit zugleich, daß die Liebe selbst unsrem Leben in der Welt nicht gewachsen ist. Wer sich dadurch beeinflussen läßt, der wird dazu verführt, statt der Liebe einem Gesetz des Dschungels zu gehorchen, wo der Stärkere den Schwächeren erledigt. Das ist die Sprache, mit welcher der Tod droht. Und deshalb ist er die ultima ratio, das letzte Wort der Weltherrscher *und* der Privatleute. Der Tod verhöhnt unsre Existenz als etwas allzu Vorläufiges und verführt uns zur Überschreitung unsrer Grenzen. Man braucht nur statt des Wortes »Tod« das paulinische Wort »Gesetz« einzufügen, dann wird jeder Kundige sofort erkennen, daß diese Erwägungen gut neutestamentlich, also der Theologie des Neuen Testaments wohlbekannt sind. Und das sollte sich die Hermeneutik zunutze machen.

Wenn es nämlich anders ist, als der Tod es uns lehrt, wenn es vielmehr so ist, daß die Liebe recht hat, dann hat der Tod unrecht. Und dann kann der Tod nicht die wahre »Grenze« unsres Lebens sein. Daraus muß man die Konsequenzen ziehen. Das ist die Hermeneutik, die mir vorschwebt. Ich halte mich an die Sprache. Und ich halte mich so an sie, wie sie vom Tod herausgefordert wird. Der Tod verhöhnt am Sarge den Überlebenden: Jetzt sprich Du! Und darauf muß man antworten: Die Liebe siegt! Dieser Satz ist ein Postulat. Und dieses Postulat ist das Postulat des Glaubens: Die Liebe will von mir gerade angesichts des Todes, daß ich glaube, daß die Liebe siegt und nicht der Tod. Das ist ohne Gott nicht möglich. Aber es ist mit Gott selbstverständlich. So hat Jesus gedacht. Aber Paulus nicht anders. So glaubst du an ein Leben nach dem Tode? Auf diese Frage des Naturwissenschaftlers antwortet der Glaube: ja. Ich glaube das, weil Gott A gesagt hat. Also wird er auch B sagen. Und damit ich in diesem Glauben gestärkt werde, suche ich darnach, wo Gott A gesagt hat. Das sind alle die Möglichkeiten echter Liebe. Und nun blende ich meinerseits die Naturwissenschaften aus dem alltäglichen Leben aus und übe mich in der echten Sprache des alltäglichen Lebens. Dort herrscht Gewißheit. Und dort kann ich den tiefen Schmerz z. B. um den Verlust geliebter Menschen in jener Atmosphäre des Respekts überwinden, mit welchem sich echte Menschen davor hüten, dem Geheimnis Gottes zu nahe zu treten. Hier erfahre ich, daß es zu dem A der Liebe auch immer wieder ein B der Liebe gibt. Und auf diese Ordnung verlasse ich mich. Sie übe ich ein. Dann hat es einen Sinn, von Gottes Werk zu reden.

Das alles ist einfach eine Art Sprachbewegung. Ich sagte ja schon, daß die Sprache genau genommen nur Zeitansagen bringt. Nun kann ich dem

noch hinzufügen, daß die Zeit vor allem auch alles das bestimmt, was wir ein »Werk« heißen. Würden wir uns genügend oft klarmachen, daß unsre Werke von ihrer Zeit abhängen (man kann nicht immer ernten und nicht immer säen usw.), dann würden wir auch die Grenzen unsrer Werke deutlicher erkennen und einen Sinn für jene andern Werke bekommen, die man Gottes Werke nennen muß. Z. B. die wahre Liebe. Daß wir an diesen Werken Gottes in einem ganz erstaunlichen Maße teilhaben, ist wohl das Überraschendste und am Ende Befriedigendste, was ein Mensch in dieser Welt erfahren kann. Darum liebte Jesus die Beispiele aus dem alltäglichen Leben, und nicht etwa bloß deshalb, weil er nichts anderes gekannt hätte.

Was Bultmann das Kontingente nennt, die »konkrete Situation«, das ist jetzt in den angemessenen Sprachzusammenhang zurückzubringen, also in denjenigen des alltäglichen Lebens. Dann wächst in uns der Sinn nicht nur für das Erschreckende und Fürchterliche, sondern noch viel mehr für das Wunderbare und Beglückende. Und dann verstehen wir das Neue Testament wieder und lassen die Konstruktionen liegen, mit denen man uns nur an der Sache selbst vorbeiführt. Nicht als ob die »Tatsachen« verachtet werden sollten! Aber sie sollen derjenigen Sprache zurückgegeben werden, zu der sie gehören, wenn wir an unser konkretes Leben zwischen dem Morgen und dem Abend denken. Und wenn wir davor erschrecken, so nur, weil wir merken, daß wir unsre Sprache verloren haben. Aber hier greift nun das Neue Testament wieder ein. Es hilft uns, unsre Sprache wieder zu finden. *Das Neue Testament ist selber ein hermeneutisches Lehrbuch.* Es lehrt die Hermeneutik des Glaubens, kurz, die Sprache des Glaubens, und ermutigt uns, diese Sprache selbst auszuprobieren, damit wir mit – Gott vertraut werden.

Vielleicht finden Sie meine Ausführungen bloß erbaulich und nicht wissenschaftlich genug. Aber jede Wissenschaft richtet sich nach ihrem Gegenstand. Dieser Gegenstand sind in diesem Falle Sie selbst, lieber Leser. Und nun prüfen Sie, ob die Schmerzen, die Sie kennen, vielleicht nicht doch mit einer Existenz bei – Gott etwas zu tun haben. Dann hätten Sie es allerdings bereits mit dem Glauben zu tun. Denn der Glaube des Neuen Testaments sagt, daß Gott errettet, weil die Liebe wie der Mond zwei Hälften hat und doch ganz ist.

Und die Dogmatik? Nun, befindet sie sich nicht ebenfalls im Umbruch? Wir sind Exegeten. Deshalb rechtfertigen wir unsre Arbeit nur hermeneutisch, indem wir unsre Phänomene der Sprache überantworten, welche uns unsre Texte lehren. Aber, läuft denn das alles nicht auf einen Weg zwischen dem Text und der – Predigt hinaus? In der Tat. Der Maßstab unsrer Auslegung ist die Verkündigung. Der Text ist ausgelegt, wenn Gott

verkündigt wird! Also, versuchen wir nur, uns selbst durch den Text anreden zu lassen und mit ihm dorthin zu gehen, wo er uns haben will. Dies aber war das alltägliche Leben. Im Zusammenspiel des Textes mit dem alltäglichen Leben erfahren wir die Wahrheit des Neuen Testaments. Und das Merkwürdige ist dies, daß dieses Buch um so heller glänzt, je schwerer das alltägliche Leben geworden ist. Gott will eben Gott bleiben. Vielleicht ist das der hermeneutische Kardinalsatz gerade in unsrer Epoche.

Aber, wird man mich fragen, mute ich mit meiner Behauptung, der Glaube sei ein Postulat, das Postulat der Liebe, also eine der Liebe wesentliche *Forderung* an uns, die wir der Liebe so oft nicht genügen und denen dann die Liebe alsbald auch nicht mehr genügen mag, – mute ich damit meinem Leser oder Hörer denn nicht wieder ein gräßliches »sacrificium intellectus« zu? Zumal wenn ich doch sage, der Glaube glaube an ein Leben nach dem Tode!? Der Einwand bringt mich noch einmal zu der Frage zurück, wie man zum Glauben komme. Dazu ist zu sagen: niemand bilde sich den Glauben ein! Niemand rede sich ein, er glaube, obwohl ihm der Glaube nicht einleuchtet! Solange uns der Glaube nicht einleuchtet, können wir nicht glauben. Und solange sollen wir auch nicht glauben! Ja, was sollen wir dann machen? Darauf ist zu antworten: zuerst sollst du leben! Und in deinem Leben sollst du auf die Erfahrungen achten, die du mit der Liebe machst. Und wenn dir das abgeht, weil dich niemand zu lieben scheint, dann achte auf die Erfahrungen, die deine Nachbarn mit der Liebe machen. Nur Eins ist dabei wohl zu beachten: nicht auf die bösen Erfahrungen, nicht auf die in den Romanen, sondern auf die guten Erfahrungen ist zu achten. Nicht menschliches Versagen ist zu beobachten, sondern, kurz formuliert, die Geschichte der Liebe selbst. Aber immer in demjenigen Sprachzusammenhang, der mit dieser Geschichte der Liebe im alltäglichen Leben verbunden ist! Nun, was bewegt denn die Leute z. B. im Umgang mit kleinen Kindern? Wie, spricht sich da nicht ganz von selbst eine Sprache aus, die in unserem Erwachsenenleben nicht so leicht eine Fortsetzung findet? Aber – gibt es diese Fortsetzung denn nicht? O, sie gibt es schon. Und wenn es sie nicht so gibt, daß sie ohne weiteres erscheint, bin ich dann nicht *durch die Liebe herausgefordert*? Fordert sie mich nicht dazu heraus, an die Fortsetzung der Geschichte der Liebe zu glauben? Ich glaube ja auch an diese Fortsetzung, solange das Kind klein ist! Das tue ich ganz von selbst. Wenn nun aber die Liebe von mir darüber hinaus eine Stellungnahme eben und gerade zur Liebe verlangt? Wenn die Liebe von mir verlangt, daß ich um der Liebe willen daran glaube, daß sie *immer* eine Geschichte hat? Dagegen gibt es nur Einen Einwand: daß ich sagen kann, die Menschheit verdiene die Liebe nicht. Wirklich? Und wenn das oft genug bei Einzel-

nen wahr sein mag, ist die Frage selbst damit schon erledigt? Nein, sie ist nicht erledigt, solange es Liebe gibt, ja, solange es kleine Kinder gibt. So lange gibt es auch liebende Menschen, trotz alles Bösen. Nun, wenn der Mensch nicht imstande ist, für die Liebe zu garantieren, wer garantiert denn dann für sie? Tut das nicht die Liebe selbst? *Das ist es: die Liebe garantiert für sich selbst.* Wer diese Erfahrung macht, der glaubt. Denn das ist ja das Postulat des Glaubens, daß ich glaube, daß die Liebe für sich selbst garantiert. Dann werde ich keinen Einwand gegen die Liebe zulassen, auch nicht den Einwand, daß der Mensch stirbt. Im Gegenteil, sogar *der Tod* kann der Liebe dienen. Und das geschieht nicht einmal selten. Aber der springende Punkt ist, daß *das Leben* erst recht der Liebe dienen muß. Nun setze man statt des Wortes Liebe das Wort Gott ein. Dann hat man begriffen, daß der Glaube an Gott die natürlichste Sache ist, die es geben kann. Und sie leuchtet jetzt einem praktischen Verstand ohne weiteres ein. Dagegen leuchtet es nicht ein, daß uns der Tod diktieren soll, was wir zu denken haben.

Inwiefern liegt dann aber überhaupt noch ein »hermeneutisches Problem« vor? Insofern, als es nicht in unserem Belieben steht, die Wahrheit zu erkennen, sofern die Wahrheit uns selbst zum Gegenstand hat. Entweder blende ich mich ab. Dann kann ich alles das sachgemäß erkennen, was mit mir nichts zu tun hat. Oder ich nehme mich selbst in den Blick. Dann fragt es sich, ob ich nicht viel zu sehr befangen bin, um irgend etwas von mir zu erkennen. Daher gibt es in allen menschlichen Angelegenheiten, sofern sie öffentliches Interesse beanspruchen, den Versuch, irgendeine Art von Gerichtsbarkeit einzurichten, die durch ihre Urteile verhindern soll, daß Menschen nicht mehr miteinander leben können. Juristische Urteile und Verwaltungsentscheidungen haben nicht unbedingt den Rang der Wahrheit. Sie schreiben nur vor, was weiterhin zu tun ist oder unterlassen werden muß. Die Frage bleibt also, ob es eine Instanz gibt, die unser Leben in das Licht einer auch auf uns selbst zutreffenden Wahrheit zu bringen vermag. Diese Instanz wird nur im Bereich der Sprache anzutreffen sein. Denn die Sprache vermag uns auch in der Nacht zu erfassen, wenn uns niemand sieht. Es genügt ihr, wenn wir hören. Und es geht dabei nicht so zu, daß unsre Phantasie das ersetzen muß, was das Auge nicht sieht. Vielmehr packt uns die Sprache vor oder hinter den Gegenständen, nämlich in alledem, was uns selbst bejaht oder verneint. Daher gehört gerade die Sprache zu unsrem menschlichen Wesen. Und weil nur der Mensch die Fähigkeit hat, er selbst zu sein, indem er sich einem Andern hingibt, deshalb gehört die Sprache des Menschen in den Bereich der Liebe hinein. Sie drückt die Erfahrungen der Liebe so aus, daß in diesen Erfahrungen das Ja oder ein Nein zu uns selbst

»zur Sprache kommt«, also direkt oder indirekt ausgesprochen wird. Oder muß ich sogar sagen, daß die Sprache eigentlich nie Nein sagt, sondern nur das Ja kennt? Aber wie muß sich die Sprache darbieten, wenn sie uns zu einem Ja führen soll, das unsrem Leben gilt? Werden wir dann nicht in unser konkretes Leben im Alltag zurückgeholt werden müssen? Kann man das noch auf dem Papier machen? In Vorlesungen? Gibt es »indirekte Anrede« (Bultmann)? Nun, warum eigentlich nicht? Wenn es wahr ist, daß uns nicht alles etwas angeht, und wenn es wahr ist, daß uns manches sehr viel angeht, wenn es ferner wahr ist, daß manches gerade unseretwegen nicht von uns selbst entschieden werden darf, und wenn es wahr ist, daß die Sprache dann doch Entscheidungen trifft, die uns selbst zum Leben bringen, dann werden wir uns gerade in unserem Denken darauf einzurichten haben, nämlich herausfinden müssen, inwiefern uns andere die Wahrheit sagen müssen und inwiefern wir die Wahrheit nur selbst herausfinden können: weil in beiden Fällen unser eigenes Hören dazu verlangt wird. Das ist das hermeneutische Problem in unserem täglichen Leben. Warum sollte dieses Problem am Schreibtisch des Theologen ein anderes sein? Und eben deshalb ist es Gnade, wenn wir dabei weiterkommen. Denn das Hören kann man nicht selbst machen. Man kann nur darauf achten, die Stunde des Hörens nicht zu versäumen. Und dennoch ist diese Stunde immer da! Also werden wir herausfinden müssen, inwiefern unsre geistige Tätigkeit, unser Sehen, an ein Hören gebunden ist. *Das ist das hermeneutische Problem.* Es ist uns jeden Tag aufs neue gestellt. Davon geht das Neue Testament aus.

Das Neue Testament spricht die Sprache des Hörens. Es will uns selbst in die Wahrheit führen, damit wir zwischen dem Hören und dem Sehen recht zu unterscheiden lernen. Eine sprachlose Wirklichkeit hätte den Unterschied zwischen Leben und Tod relativiert. Daher hebt eine *endgültig* am Experiment orientierte Wissenschaft sich selbst auf, wie wir heute wissen. Der christliche Glaube dagegen hält den Unterschied zwischen Leben und Tod gerade fest. Deshalb hat er jedermann etwas zu sagen.

Der Grund christlicher Theologie[1]

Zum Aufsatz Ernst Käsemanns über »Die Anfänge christlicher Theologie«[2]

von

Gerhard Ebeling

Hanns Rückert zum 60. Geburtstag

Mit meiner Diskussionsäußerung zu Ernst Käsemanns Aufsatz über »Die Anfänge christlicher Theologie« möchte ich sein Thema in die Formulierung variieren: »Der Grund christlicher Theologie.« Das zeigt den Übergang von der historischen zur dogmatischen Fragerichtung an und entspricht insofern dem Impuls des Käsemannschen Aufsatzes, als dieser nicht nur ausdrücklich Fragen an die Dogmatik richtet, sondern auch in seiner eigenen historischen Ausrichtung deutlich von dogmatischem Interesse geleitet ist. Dies liegt im Wesen christlicher Theologie[3]. So sehr darum im folgenden Gespräch in methodologischer Hinsicht das Verhältnis von Historie und Dogmatik zur Diskussion steht, lassen sich daraus doch nicht getrennte Interessen der Gesprächspartner machen. Das könnte nur ein fruchtloses Aneinander-Vorbeireden zur Folge haben. Auszugehen ist von der gemeinsamen theologischen Verantwortung, die zwar fachlicher Spezialisierung Raum gibt, ihr aber auch Grenzen setzt. Ich will jetzt jedoch nicht unter diesem Gesichtspunkt den Aufsatz und die Aufgabe des Neutestamentlers erörtern. Und auch zur Situation des Dogmatikers in solchem Gespräch möchte ich nur dies bemerken, daß die allgemeine Forderung, er müsse sich an die Ergebnisse historischer Theologie halten, selbstverständlich so lange wenig nützt, als der strittige Stand der Forschung zu der Frage nötigt: an welche Ergebnisse? Der

---

[1] Bei der Zusammenkunft der Herausgeber der ZThK in Sindlingen am 30. 4. 1961 als Diskussionsvotum neben dem von Ernst Fuchs (s. u. S. 245 ff.) vorgetragen.

[2] ZThK 57, 1960, 162–185.

[3] Die Variation der Themaformulierung berechtigt also nicht zu dem Einwand, sie führe einen andern Gesprächsgegenstand ein. Vielmehr hebt sie nur hervor, was in Käsemanns Formulierung mitschwingt, wie auch selbstverständlich in der Frage nach dem Grund christlicher Theologie die Frage nach ihren Anfängen impliziert bleibt.

Dogmatiker kann sich also nicht auf die Diskussion der theologischen Konsequenzen bestimmter Arbeitsergebnisse des Historikers beschränken, sondern muß, so sehr er dabei auch als Nichtfachmann im Nachteil ist, sich auf eine Diskussion dieser historischen Arbeit selbst einlassen.

Noch eine zweite kurze Vorbemerkung. Die schwierige Frage nach dem die Untersuchung leitenden Theologie-Begriff soll jetzt nur angedeutet, nicht aber in den Mittelpunkt gerückt werden. Das historische Vorkommen dessen, was als Theologie anzusprechen ist, richtet sich natürlich nicht nach dem Vorkommen der Vokabel »Theologie«. Anderseits läßt sich die Vokabel »Theologie« historiographisch auch nicht ohne Rücksicht auf deren Bedeutungsgeschichte verwenden, also nicht etwa gleichermaßen für alles beliebige Reden von Gott. So wäre zu fragen, ob die Ausbildung von Theologie im Sinne reflektierender Verantwortung des verkündigenden Redens von Gott nicht allein in der Begegnung biblischer und griechischer Tradition statt hat. Daß hier jedenfalls ein Problem besteht, bestätigt die Bemerkung, daß »man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen« könne (180), während die frühesten rekonstruierbaren Spuren nachösterlichen Kerygmas ohne weiteres als Theologie in Anspruch genommen bzw. auf die darin implizierte Theologie hin befragt werden. Eine Begründung für diese Unterscheidung wird nicht gegeben. Ich versuche, von mir aus den Sachverhalt so zu erläutern: Da, wo in selbstverständlicher Vollmacht die Nähe Gottes geltend gemacht wird, ist kein Raum für das, was Theologie nötig macht, nämlich das Problem einer Differenz zwischen Wort und Gott, und damit die Reflexion auf die umstrittene Sprache des Glaubens. In diesem Verständnis kann ich mich mit Vorbehalt auf die Verwendung des Theologie-Begriffs in Hinsicht auf jene früheste Phase des Christentums einlassen, obschon dort Verkündigung und Theologie noch völlig ineinander liegen. Bleiben sie doch wegen ihrer sachlichen Einheit auch bei schärfster Unterscheidung, wie in der Neuzeit, faktisch untrennbar. Daß aber mit dem urchristlichen Kerygma sich sofort Theologie als Aufgabe einstellt[1], ist an zwei eng miteinander zusammenhängenden Symptomen erkennbar: daran, daß Jesus, den zu verkündigen die *eine* Sache des urchristlichen Kerygmas ist, das Problem der Verkündigungssprache aufgibt, durch die Gott im Namen Jesu zu Worte kommt und durch die die Wirklichkeit selbst und d.h. als vor Gott offenbar wird; ferner aber daran, daß dieses Kerygma von Anfang an mannigfaltige Interpretation ist – *das* Kerygma

[1] Es bleibt zu fragen, ob die Apokalyptik die Erfassung dieser Aufgabe gefördert oder nicht eher im Gegenteil ihr im Wege gestanden hat, so daß dann christliche Theologie ihren Ursprung hätte in der Überwindung der Apokalyptik.

ist überhaupt nicht aufweisbar![1] – und darum interpretationsbedürftig, somit aber ein umstrittenes, der konfessionellen Auseinandersetzung preisgegebenes Sprachgeschehen.

Verweilen wir nun zunächst im historischen Problemkreis des Aufsatzes, so ist m.E., unabhängig von exegetischen und historischen Detailfragen, die Grundkonzeption richtig: Die urchristliche Verkündigung ist von ihrem Anfang her durch eschatologische Naherwartung und durch prophetische Geistwirkung gekennzeichnet[2]. Und zwar stellte die Nah-

---

[1] Das ist nicht in historisch zufälligem Sinne, sondern grundsätzlich gemeint. *Das* Kerygma als die wahre Urgestalt des Kerygmas, der gegenüber alle überlieferten kerygmatischen Formulierungen nur sekundäre Interpretationen wären, hat es nie gegeben.

[2] Freilich mit der sofort anzubringenden Einschränkung, daß in der Urgemeinde selber der Stephanus-Kreis jedenfalls nicht apokalyptisch im herkömmlichen Sinne dachte, wie aus seiner Stellung zur Mission hervorgeht und was wiederum zusammenhängt mit der gegenüber den »Hebräern« abweichenden Stellung dieser »Hellenisten« zum Tempel und zur Tora. Vgl. dazu auch Käsemann a.a.O. 166ff. In diesem Zusammenhang legt Käsemann zwar das Hauptgewicht darauf, daß »nicht der Enthusiasmus als solcher, sondern dessen verschiedene theologische Ausprägung ... die älteste Christenheit bereits in gegensätzliche Konfessionen« trennt. Er betont freilich zugleich, daß, obwohl beiden Gruppen »die glühende Naherwartung« gemeinsam ist, »eine verschiedene Eschatologie die beiden ins Auge gefaßten Gruppen der ältesten Christenheit von einander trennt«. Ist es aber Zufall, daß Käsemann an dieser Stelle das Stichwort »Apokalyptik« nur bei der Kennzeichnung der einen Gruppe verwendet (nämlich daß das Verbot der Heidenmission »nur aus jener schon im Alten Testament vertretenen apokalyptischen Konzeption« zu erklären sei, »welche das Hinzuströmen der Heiden zur Anbetung auf dem Zion mit dem eschatologischen Triumph Israels als dessen sichtbarstes Kennzeichen verbindet«), während die andere Gruppe nach ihm zwar »sich (wie in der Frage der Tora und der Gemeindeordnung) auch über die eschatologische Tradition der Väter hinweg« gesetzt habe, jedoch – nun fehlt bei der positiven Charakterisierung der Ausdruck »apokalyptisch«! – in der Meinung, daß »seit Ostern und der Geistbegabung der Gemeinde das Ende der Welt angebrochen sei, die Heidenmission insofern den Charakter eines eschatologischen Wahrzeichens trage und von Gottes eigenem Handeln eingeleitet sei«? Will Käsemann überhaupt nicht zwischen Apokalyptik und Eschatologie unterschieden wissen? Kann man die eschatologische Haltung des Stephanus-Kreises – soweit überhaupt noch erkennbar – mit guten Gründen als apokalyptisch bezeichnen? Läßt sich die Stellung dieser Gruppe zur Tora vereinbaren mit jüdischer Apokalyptik, für die doch die heilsgeschichtliche Bedeutung der Tora fundamental ist, sofern der »für die Apokalyptik entscheidende Satz« Dietrich Rösslers gilt: »Die Bedeutung des Gesetzes in der Apokalyptik liegt darin, daß es dem einzelnen seine Zugehörigkeit zum Gottesvolk erhält, daß er so Glied der erwählten Gemeinde bleibt und mit auf das Heil hin geführt wird« (Dietrich Rössler, Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie, 1960, 73)? Vollzieht sich in dem Sichhinwegsetzen des Stephanus-Kreises »über die eschatologische Tradition der Väter« nicht eine Abkehr von der Apo-

erwartung nicht ein isoliertes Moment der Verkündigung dar, war vielmehr getragen von apokalyptischer Sprache, in der die Erscheinung Jesu verkündbar wurde, freilich auch verschiedene Interpretationsmöglichkeiten fand. Und die den verschiedenen Richtungen gemeinsame Berufung auf den Geist machte das unter ihnen Strittige erst recht und zutiefst strittig. Es erscheint also von der Sache her angemessen, wenn Apokalyptik und Enthusiasmus als die zunächst miteinander verbunden auftretenden Grundmotive christlicher Theologie und Gemeindeexistenz hervorgehoben werden. Doch entstehen hier einige Fragen.

Zunächst eine, wie es scheint, rein terminologische Frage. Der vorbehaltlose Gebrauch der Bezeichnungen »Apokalyptik« und »Enthusiasmus« zur Charakterisierung des Urchristentums hat – ich vermute sogar: absichtlich – eine provokatorische Wirkung. Nach der herrschenden kirchlichen und theologischen Tradition, gerade auch der Reformation, ist Apokalyptik – ich erinnere nur an die Einschätzung der Offenbarung Johannis[1] – zumindest ein verdächtiges Symptom häretischer Tendenz. Und Enthusiasmus ist nach der bekannten summarischen Äußerung Luthers in den Schmalkaldischen Artikeln »aller Ketzerei, auch des

---

kalyptik als solcher, obschon, wie das in solchen Auseinandersetzungen stets der Fall zu sein pflegt, dem Durchbruch zu Neuem die Spuren des überwundenen Gegners anhaften? Wenn man ferner diese Differenzen innerhalb der Urgemeinde selbst zu dem in Beziehung setzt, was wir über Jesus wissen, wird man schwerlich sagen können, daß es sich um zwei gleichberechtigte Interpretationen der Erscheinung Jesu handelt. Vielmehr kommt in dem Stephanuskreis etwas vom historischen Jesus selbst zur Geltung, was durch das Gesetzesverständnis und das damit im Einklang befindliche apokalyptische Denken der »Hebräer« in der Urgemeinde verdeckt und ausgeschaltet war.

[1] Luthers Vorrede auf die Offenbarung Johannis vom Jahre 1522 (WDB 7; 404): »... Myr mangellt an disem buch nit eynerley, das ichs wider Apostolisch noch prophetisch hallte, Auffs erst vnnd aller meyst, das die Apostell nicht mit gesichten vmbgehen, sondern mit klaren vnd durren wortten weyssagen, wie Petrus, Paulus, Christus ym Euangelio auch thun, denn es auch dem Apostolischen ampt gepurt, klerlich vnd on bild odder gesicht von Christo vnd seynem thun zu reden. Auch, so ist keyn Prophet ym allten testament, schweyg ym newen, der so gar durch vnd durch mit gesichten vnd bilden handell, das ichs fast gleych bey myr achte dem vierden buch Eras, vnd aller dinge nicht spuren kan, das es von dem heyligen geyst gestellet sey. ... Endlich, hallt dauon yderman, was yhm seyn geyst gibt, meyn geyst kan sich ynn das buch nicht schicken, Vnd ist myr die vrsach gnug, das ich seyn nicht hoch achte, das Christus, drynnen widder gelert noch erkandt wirt, wilchs doch zu thun fur allen dingen eyn Apostel schuldig ist... Darum bleyb ich bey den buchern, die mir Christum hell vnd reyn dar geben.« – Zu Calvin vgl. Joh. Leipoldt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1908, 148. Zur Verwerfung des Chiliasmus: CA 17 und Conf. helv. post. XI (BS d. ref. Kirche hg. von E. F. K. Müller 185, 3–7).

Papsttums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht«[1]. Nun ist es in der Tat das Geschäft historischer Theologie, die verhärteten Meinungen und Vorurteile zu durchbrechen und gegebenenfalls die historischen Phänomene in ihrer schockierenden Befremdlichkeit sichtbar werden zu lassen. In diesem Fall mag es auch eine theologisch notwendige Korrektur an der herrschenden Tradition sein, wenn die vernachlässigten und zu Unrecht an die Peripherie verdrängten, gar den Schwärmern überlassenen Topoi gerade als wesentliche Elemente urchristlicher Theologie wieder neu zur Geltung gebracht werden. Nur wäre darauf zu achten, daß kein terminologischer Wirrwarr entsteht. Es müßte deutlich werden, worin Apokalyptik und Enthusiasmus als religionsgeschichtlich charakterisierte Strukturmomente urchristlicher Theologie sich unterscheiden von den im Sinne theologischer Verurteilung so bezeichneten Erscheinungsformen etwa des 16. Jahrhunderts, – es sei denn, man wollte behaupten, daß genau das, was die Reformatoren mit theologischem Mißtrauen oder Ablehnung bedachten, identisch sei mit dem, was historische Forschung als dem Urchristentum wesentlich entdeckt. Selbstverständlich ist der vergleichende Hinweis auf den herkömmlichen Sprachgebrauch als solcher noch kein triftiges Argument gegenüber dem Historiker. Da er aber mit den Begriffen, die er zur Interpretation eines Geschichtsabschnitts verwendet, selber in einem andern, davon unterschiedenen Geschichtszusammenhang steht, muß er die Unterscheidung berücksichtigen.

Viel dringender stellt sich freilich die Aufgabe der Differenzierung durch den Vergleich mit der unmittelbaren Umwelt der in Betracht gezogenen historischen Erscheinung. Daß die Anfänge des Christentums eng verflochten sind mit der jüdischen Apokalyptik, steht außer Diskussion. An der Aufgabe, das Wesen dieser jüdischen Apokalyptik genauer zu bestimmen, wird mit Recht in verstärktem Maß gearbeitet, ebenso an der Aufhellung des apokalyptischen Hintergrundes urchristlichen Denkens. Trotzdem darf man nicht etwa über der Betonung dieser religionsgeschichtlichen Beziehung die nüchterne Prüfung auf deren Grenzen hin unterlassen. Ich kann dazu nur einige Erwägungen äußern.

Es wird zu unterscheiden sein zwischen Apokalyptik im Sinne der Literaturgattung der Apokalypsen und Apokalyptik im Sinne bestimmter theologischer Motive, die zwar ebenfalls gewisse Stilformen hervorgebracht haben mögen, wie sie Käsemann aufzuweisen versuchte: »Sätze heiligen Rechts« und andere prophetische Redeformen. Diese

---

[1] Im Anschluß an den Artikel »Von der Beicht«: BS d. ev. luth. Kirche 453, 16–456, 18.

sind jedoch wesentlich anderer Art als die Apokalypsen. Es handelt sich hier nicht um apokalyptische Vorstellungssysteme, sondern um einzelne Worte auf apokalyptischem Hintergrund; nicht einmal um Enthüllung apokalyptischer Geheimnisse, sondern um konkrete apokalyptisch begründete Weisungen an die Gegenwart; nicht um verschlüsselte, mit Träumen und Visionen ausgestattete, sondern um allgemein verständliche Sprache; nicht um pseudonym entliehene, sondern um selbstverantwortete prophetische Vollmacht. Nun mag es wohl berechtigt sein, die Wesensbestimmung der Apokalyptik sich nicht diktieren zu lassen ausschließlich durch die Kennzeichen jener Literaturgattung der Apokalypsen, wie man ja auch mit Recht davon abgekommen ist, das Wesen der Gnosis allein von den großen gnostischen Systemen her zu bestimmen. Trotzdem dürfen jene Unterschiede nicht in umgekehrter Tendenz eingeebnet werden, so daß man pauschal von Apokalyptik redet, ohne darüber Rechenschaft zu geben, wie sich die apokalyptischen Motive und Stilformen außerhalb der apokalyptischen Literatur im engeren Sinne zu dieser und deren Erscheinungsform von Apokalyptik verhalten. Im Urchristentum ist offenbar die Übernahme oder Eigenproduktion von Apokalypsen ein recht später und sekundärer Vorgang, der das Recht gäbe, von einer nachträglichen Apokalyptisierung des Christentums jedenfalls in bestimmten Richtungen des Urchristentums zu sprechen. Und zwar ist das nicht nur in literarischer Hinsicht eine späte Erscheinung, sondern diese Gestalt von Apokalyptik ist gerade auch in theologischer Hinsicht sekundär. *Die charakteristische Literaturform des Christentums wurde nicht zufällig das Evangelium und nicht die Apokalypse.*

Darüber hinaus möchte ich fragen, inwieweit die von Käsemann herausgearbeiteten apokalyptischen Redeformen – also bestimmte Weisen juridischen, proklamatorischen oder paränetischen Redens auf apokalyptischem Motivhintergrund, oder wie man dann vielleicht sagen sollte: die apokalyptisch-prophetischen Redeformen – sich auch im Spätjudentum finden und inwieweit es sich um Neuschöpfungen auf christlichem Boden handelt. Damit rühre ich an das im Aufsatz m. E. nicht hinreichend miterörterte Problem der Modifizierung des Apokalyptischen durch die Verbindung mit dem Glauben an Jesus (und zwar im primären nachösterlichen Stadium des Urchristentums, im Unterschied zu der angedeuteten sekundären Amalgamierung apokalyptischer Literatur). Gerhard von Rad hat mit Schärfe die tiefe Verschiedenheit von Prophetie und Apokalyptik herausgearbeitet[4]. Wenn man demgegenüber vielleicht auch

[4] G. von Rad, Theologie des AT II, 1960, 314ff., 316: »... entscheidend ist u. E. die Unvereinbarkeit des Geschichtsverständnisses der Apokalyptik mit dem der Propheten.« Vgl. ferner O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, 1959.

in bezug auf die spätjüdische Apokalyptik zur Zeit Jesu gewisse Nuancierungen anzubringen hat, scheint mir doch die Art der Verbindung apokalyptischer Motive und neuer Prophetie, wie wir sie im Urchristentum antreffen, nicht gerade dem Hauptstrom jüdischer Apokalyptik zu entsprechen und auch gegenüber dem, was wir über jüdische Sekten wissen, zwar kein absoluter, aber ein sehr auffälliger Sonderfall zu sein.

Das gilt auch für die Verbindung von Apokalyptik und Enthusiasmus. Nun kann freilich »Enthusiasmus« so dehnbar verstanden werden, daß alle außergewöhnlichen Erregungszustände, wie sie in Verbindung mit einigermaßen aktuell verstandener apokalyptischer Geschichtsschau aufzutreten pflegen, unter das Stichwort »Enthusiasmus« zu bringen sind. In diesem Sinne enthusiastisch waren auch die verschiedenen messianischen Bewegungen im Spätjudentum, wie ja auch durch die ganze Kirchengeschichte hindurch Apokalyptik im Ernstfall (d.h. in konkreter Drucksituation und nicht als theoretische Spekulation) und Enthusiasmus gepaart auftreten. Dieser Verbindung nachzugehen, wäre Sache einer Strukturanalyse der Beziehung von Geist und Zukunft, auf die wir uns jetzt aber nicht einlassen wollen. Wichtig erschiene mir demgegenüber zu untersuchen, ob denn die Verbindung apokalyptischer Motive mit der ausdrücklichen Berufung auf den heiligen Geist und zwar einer jedem Glaubenden zuteil werdenden Geistverleihung aus der Apokalyptik als solcher zu belegen oder abzuleiten ist. Die Gegenwart des Geistes als eschatologischer Gabe ist nicht einfach das Komplement der Naherwartung. Naherwartung hat es auch außerhalb des Urchristentums gegeben und stellt keine grundsätzliche Veränderung gegenüber der traditionellen Apokalyptik überhaupt dar, für die die tröstende Vergewisserung des in gemessener Frist bevorstehenden Sieges Gottes kennzeichnend ist. Darum steht, wie mir scheint, Apokalyptik an sich im Zeichen der *Ferne* Gottes, vielleicht einer – im Falle der Naherwartung – nur noch ganz kurz währenden Ferne Gottes. Es ist ein grundsätzlich neuer Gesichtspunkt, der sich, wie das Urchristentum zeigt, zwar durchaus mit der Naherwartung verbinden kann, sie dann aber gegenüber der Apokalyptik wesentlich verändert, wenn die Geistverleihung als Angeld des Eschaton hinzutritt. Dem entspricht ja nun auch im Horizont der apokalyptischen Motive die m.W. sonst nicht zu belegende Botschaft der bereits eingetretenen eschatologischen Auferstehung eines bestimmten Toten: gewiß eine der Apokalyptik verpflichtete Vorstellung, die aber das, was man unter Apokalyptik versteht, sprengt und die trotzdem festgehaltenen apokalyptischen Motive in einen anderen Bezugszusammenhang bringt.

Damit nähern wir uns dem Entscheidenden. Daß das schlechterdings Konstitutive am Urchristentum von seinen ersten Anfängen an die Be-

rufung auf Jesus, der Glaube an ihn, die seinen Namen proklamierende Homologie der Gewißheit ist, ist ja wohl so selbstverständlich, daß die Erwähnung dessen sich zu erübrigen scheint. Nun kann man aber schwerlich die Anfänge christlicher Theologie erhellen, ohne all das, was daran mitbeteiligt war, in seinem Bezug auf jene unzweifelhaft konstitutive Berufung des Glaubens auf Jesus zu bedenken. Inwiefern der Glaube an Jesus konstitutiv, darum aber vielleicht auch modifizierend oder gar kritisch ist gegenüber dem Moment des Apokalyptischen und des Enthusiastischen im Urchristentum, kommt in dem Aufsatz jedoch nur verhältnismäßig spärlich zur Erörterung, so daß – zweifellos entgegen der Meinung von Käsemann – der Eindruck entstehen könnte, als seien Apokalyptik und Enthusiasmus an sich konstitutiv für die Anfänge christlicher Theologie, während man doch zumindest sagen müßte, daß die durch den Glauben an Jesus *modifizierte* Apokalyptik am Anfang christlicher Theologie stehe. Doch renne ich damit sicher offene Türen ein. Sehr gut charakterisiert ja Käsemann die Problemlage in Hinsicht auf den Enthusiasmus: »Die ganze urchristliche Geschichte ringt von ihren Anfängen bis zu ihrem Ausgang im Frühkatholizismus darum, die unaufhebbare und doch stets bedrohte Bindung des Geistes an das Evangelium und die Christologie adäquat zu formulieren. Je nachdem dieser Versuch gelingt oder mißrät, bleibt die Gemeinde christlich oder fällt sie in Judentum und Heidentum zurück...« (181). Doch fehlt eine entsprechende Äußerung in bezug auf die Apokalyptik.

Denkt man dem nach, so beobachtet man trotz der überwiegenden Zusammenordnung von Apokalyptik und Enthusiasmus eine bezeichnende Differenz. An den Stellen, an denen der Aufsatz entschieden die dogmatische Aufgabe anspricht, nämlich in dem Exkurs über »das erste christliche Geschichtsverständnis« (175f.), im Anschluß an die Aufstellung der Hauptthese von der Apokalyptik als der »Mutter aller christlichen Theologie« (180) und ganz am Ende (184f.), wird der Finger allein auf die Apokalyptik gelegt. Der Enthusiasmus wird nicht in entsprechender Weise als Frage an die Dogmatik vorgebracht. Das hängt damit zusammen, daß nur die Möglichkeit einer Isolierung des Enthusiasmus von der Apokalyptik und damit eine Gefährdung von seiten des Enthusiasmus in den Blick kommt, nicht umgekehrt auch eine Bedrohung des Christlichen durch die Apokalyptik. Abgesehen von dem historischen Ablauf, auf den man sich dafür vielleicht berufen könnte – es hat wohl, wie in Korinth, einen extremen, die Apokalyptik auflösenden Enthusiasmus gegeben, aber nicht, jedenfalls nicht so markant, eine den Enthusiasmus vernichtende Apokalyptik –, fällt das Sachverhältnis ins Gewicht: Die Apokalyptik ist, wenn ich die Meinung Käsemanns recht verstehe,

gleichsam Garant für die Erhaltung des rechten und für die Abwehr des falschen Enthusiasmus. Darum kommt ihr die theologische Schlüsselstellung zu. Und zwar, weil sie nach Käsemann von vornherein in eins zu setzen ist mit der Christusbotschaft selbst. Deswegen, so scheint mir, kommt die Bindung des Evangeliums und der Christologie an die Apokalyptik nicht als problematisch in Betracht, weil nach Käsemann im Urchristentum die Christologie als solche apokalyptisch war und mit Apokalyptik darum eo ipso immer schon apokalyptische Christologie gemeint ist, von der Beobachtung aus, »daß Ostern und der Geistempfang die Urchristenheit veranlaßten, die Predigt Jesu vom nahen Gott erneut apokalyptisch zu beantworten und in gewisser Weise abzulösen« (180).

Aber wie Käsemann mit Recht betont, daß »zwischen Enthusiasmus und Enthusiasmus ... genau so wie zwischen Geist und Geist zu unterscheiden« sei (183), so wäre nun doch mit gleichem Recht zu betonen, daß zwischen Apokalyptik und Apokalyptik zu unterscheiden sei. Denn obschon die Anfänge der Christologie in der Tat sich in apokalyptischer Denkweise vollzogen, kann hier doch nicht von einer selbstverständlichen Identität die Rede sein. Im Zuge der schon gestellten Frage nach der Modifizierung der überkommenen Apokalyptik durch den Glauben an Jesus wäre zu bedenken, daß die apokalyptische Jesus-Interpretation mehr oder weniger sachgemäß sein konnte. *Der apokalyptische Charakter der Antwort auf die Predigt Jesu vom nahen Gott war keineswegs etwas Eindeutiges und stellte als solcher noch nicht das Kriterium für die Angemessenheit der Antwort dar.* Mag man in bestimmter Hinsicht das apokalyptische Moment für unentbehrlich und insofern allerdings für ein Kriterium halten, so kommt man doch umgekehrt nicht ohne ein Kriterium für *rechtes* apokalyptisches Reden von Jesus aus. Hinweise mit Stichwörtern wie »göttliche Epiphanie« (180), »Thronbesteigung Gottes und seines Christus als des eschatologischen Menschensohns«, »Erweis der Gerechtigkeit Gottes« (182) usw. können zwar in bestimmter Hinsicht notwendige Interpretamente des Christus-Glaubens sein, vermögen aber als solche, so sehr man auch ihren apokalyptischen Charakter unterstreicht (ja, man möchte sagen: je mehr man ihren apokalyptischen Charakter unterstreicht!), nicht ihr eigenes Verständnis und damit das rechte Verständnis des Christus-Glaubens sicherzustellen. Das mögliche Mißverständnis im Sinne einer theologia gloriae ist nicht dadurch zu beseitigen, daß man die gegenwärtige Zeit noch als Zeit der Anfechtung ernst nimmt und so *auch* der theologia crucis Raum gibt, wenn nicht entgegen allen möglichen apokalyptischen Phantasien über die Machtergreifung des Herrn zur Geltung kommt, was Thronbesteigung Gottes, Sieg Gottes, Recht Gottes überhaupt heißt, sofern man dies unter Berufung auf *Jesus*

verkündigt; wenn man also nicht Apokalyptik im herkömmlichen spätjüdischen Stil treibt, sondern die Predigt Jesu vom nahen Gott apokalyptisch beantwortet, damit aber nicht etwa nur Jesus von der Apokalyptik her, sondern auch und vor allem die Apokalyptik von Jesus her interpretiert. Denn das ist die Grundstruktur der Verwendung aller christologischen Titel und kerygmatischen Interpretationsschemata, daß sie nur in dem Maße recht interpretieren, wie sie sich selbst recht interpretieren lassen und das heißt: in bezug auf ihr mitgebrachtes Verständnis sich korrigieren oder gar zerbrechen lassen. Was sagt einem schon die Aussage, daß Jesus der Christus sei, wenn nicht das, was Christus heißt, von Jesus her erschlossen wird?

Nun ergibt sich aber der auffallende Sachverhalt, daß Jesu eigene Predigt, nach Käsemanns Auffassung, »nicht konstitutiv durch die Apokalyptik geprägt war, sondern die Unmittelbarkeit des nahen Gottes verkündigte« (179). Das Problem der Beantwortung bzw. Ablösung einer (abgekürzt geredet) unapokalyptischen Predigt durch eine apokalyptische Verkündigung findet bei Käsemann seine Erklärung durch Hinweis auf die dazwischen eingetretenen Fakten Ostern und Geistempfang (180). Ich kann mich in doppelter Hinsicht bei dieser Auskunft nicht beruhigen. Einmal scheint mir dabei das Problem der Beantwortung unapokalyptischer durch apokalyptische Verkündigung zu früh entschärft zu sein durch Einführung einer dritten vermittelnden Größe. Wenn, wie es heißt, »Ostern und der Geistempfang die Urchristenheit veranlaßten, die Predigt Jesu vom nahen Gott erneut apokalyptisch zu beantworten« (180), *so wäre, auch wenn man jene neuen Fakten nicht als das Ereigniswerden der Antwort selbst versteht, sondern ihnen so etwas wie kausale Bedeutung zuschreibt, doch zu fragen, wie sie denn veranlassen konnten, die Predigt Jesu vom nahen Gott zu beantworten, wenn nicht darüber Auskunft gegeben werden kann, inwiefern diese Antwort wirklich Antwort ist – nicht auf Ostern und Geistempfang, sondern auf die Predigt Jesu und – so dürfen wir wohl ausweiten – auf die Erscheinung Jesu.* Ferner aber hilft der Hinweis auf Ostern und Geistempfang wenig, wenn nicht interpretiert wird, was das heißt. Die Notwendigkeit einer Interpretation ist aber um so dringlicher, als Ostern und Geistempfang (obschon zunächst nur als *Veranlassung* der Antwort bezeichnet) doch nach Käsemann offenbar den *Grund* angeben sollen für eine Antwort, die, wie es scheint, nicht zu verstehen ist als begründet in dem, *was* sie beantwortet, und schon darum gar nicht als *Antwort* zu verstehen ist. So droht an die Stelle eines X ein Y und Z zu treten. Wahrscheinlich ist es die Sorge des Historikers, hier nicht etwa durch das Wagnis der Interpretation die Geschichte zu vergewaltigen. Aber kann man als Historiker, geschweige denn als Theologe,

wenn man schon – mit Recht! – nicht ohne Rekonstruktionen auskommt (163), *ohne Interpretation* auskommen? Der Fortgang der urchristlichen Theologie selbst, die sich nicht nur wegen des Ausbleibens der Parusie, sondern auch und vornehmlich infolge des Eintretens in andere Sprachräume auf neue Interpretation eingelassen hat, ermutigt uns, in anderer Situation, unter anderen Bedingungen, aber aus demselben Grunde ein Gleiches zu tun.

Wir sind damit schon in den dogmatischen Problembereich eingetreten. Mir scheint hier zunächst noch im Anschluß an das Letztgesagte ein Fragezeichen angebracht zu sein zu den Schlußbemerkungen über das Scheitern aller theologischen Systeme (184). Ich habe nicht den Eindruck, daß hier auf dem Wort »System« ein besonderer, kritischer Ton liegt, sondern daß, weil wir nicht im Besitz einer theologia perennis sind, der Untergang jeder Theologie gemeint ist. Der damit angedeutete Sachverhalt der Geschichtlichkeit von Kirche und Theologie ist unbestreitbar. Aber der, wie ich empfinde, heroisch-tragische Tonfall dieser Bemerkung fordert mich zum Widerspruch heraus. Von einem Scheitern könnte man doch nur reden, wenn das Ziel nicht erreicht wird. Wäre es etwa doch das heimliche Ziel der Theologie, theologia perennis zu sein?[1] Ist ein Mensch gescheitert, weil er stirbt? Ist eine Theologie gescheitert, weil sie nicht konservierbar ist? Allerdings gibt es gescheiterte Existenzen und gescheiterte theologische Entwürfe, zuweilen sogar sehr langlebige. Es ist stilistisch hervorragend, aber theologisch doch sehr fraglich, von der Ekklesia in Mt 16, 18 zu sagen: »Im Namen ihres Meisters meinte sie, den Pforten der Hölle trotzen zu können; und sie hat nicht einmal dem Flugsand der Zeit, der sie begrub, zu widerstehen vermocht« (184). Ist denn etwa das Begrabenwerden ein Argument gegen die Gewißheit, die dem Totenreiche trotzt? Daß rechtschaffener theologischer Arbeit rechtschaffene theologische Arbeit folgen muß, aber auch unendlich viel verdankt, sollte man nicht auf den Begriff des Scheiterns bringen. Es geht hier eher um das Sterben um des Fruchttragens willen. Vielleicht hängt damit auch noch dies zusammen, daß mir nicht recht wohl ist bei der Formulierung, die Kontinuität der Theologiegeschichte werde erhalten allein durch »bestimmte tragende Verkündigungsmotive« (184). Als eine Beschreibung von außen kann man das cum grano salis wohl gelten lassen. Aber sollte nicht der Grund der Theologie, von dem jede rechte Theologie in ihrer Ganzheit (also nicht mittels der Unterscheidung von Bleibendem und Vergänglichem) zeugt, das Kontinuität stiftende tra-

---

[1] Man könnte freilich auch fragen: Ist nicht jede rechte Theologie gerade in ihrer Geschichtlichkeit theologia perennis? S. u. E. Fuchs auf S. 256.

dendum sein? Oder ist etwa der Grund der Theologie eine Anzahl verschiedener Verkündigungsmotive?

Doch versuchen wir nun, die vom Aufsatz geforderte Rechenschaft zu geben, »weshalb Dogmatik nicht mehr mit dem eschatologischen Problem einsetzt, sondern traditionsgemäß mit der Apokalyptik endet« (180). Das ist ja wohl nicht in dem Sinne gemeint, als hätte Dogmatik je einmal mit dem eschatologischen Problem eingesetzt. Das hat sie m.W. nie getan[1]. Vielmehr ist an die Präponderanz des Eschatologischen in der apokalyptisch bestimmten urchristlichen Theologie gedacht. Und darum kann streng genommen auch nicht die Frage der Reihenfolge der Loci zur Diskussion stehen, als ob es genügte, die traditionelle Reihenfolge einfach einmal auf den Kopf zu stellen und den letzten den ersten sein zu lassen. Die Frage müßte vielmehr eigentlich lauten: Warum ist Dogmatik als ganze nicht apokalyptisch bestimmt? Warum ist die Theologie ihrer Mutter, wenn anders diese die Apokalyptik ist, davon gelaufen?

Die traditionelle Dogmatik hat im wesentlichen einen heilsgeschichtlichen Aufriß, der sich von der Schöpfung über den Fall und das Versöhnungswerk Christi zur Endvollendung hin erstreckt. Damit ist sie – grob gesagt – der lukanischen Transformation des urchristlichen eschatologischen Kerygmas gefolgt. Dieses Schema ermöglichte, mit den wesentlichen heilsgeschichtlichen Daten die Grunderfahrungen und Grundprobleme des Menschseins in der den Menschen angehenden Wirklichkeit zur Sprache zu bringen: sein Woher und Wohin in Überkreuzung mit Unheil und Heil. Es wurde schließlich fundiert durch Vorbau einer Gotteslehre, in der oder zusätzlich zu der die theologische Erkenntnislehre in Begegnung mit der Philosophie sich entwickelte.

Dieser dogmatische Normalaufbau ist heute aus verschiedenen Gründen fraglich geworden, ohne daß sich ein allgemein überzeugender Gegenentwurf durchgesetzt hätte. In der Krisis des Aufbaues spiegelt sich die Krisis der Dogmatik überhaupt. Für unsern Zusammenhang scheinen

---

[1] Etwas anderes, in diesem Zusammenhang freilich wohl zu Beachtendes ist die Bedeutung, die der Frage nach dem ultimus finis für den Aufbau der Dogmatik zukommt, z.B. in der Summa theol. des Thomas I q 1 a 7: Omnia ... tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Ferner 1, II q 1. Vgl. Quenstedt: Supremus hominis totiusque theologiae finis Deus est ... ab eo itaque ... merito initium faciamus. Hollaz: Cum theologia sit scientia practica, primo omnium de eius fine agendum est. Cum autem finis theologiae sit duplex, unus quidem obiectivus, qui est Deus infinite perfectus, et summe bonus, alter vero formalis, qui est visio et fruitio Dei beatifica; ideo finis theologiae obiectivus, nempe Deus, appetitum hominis plenissime satians, primum considerandus est. Beide Zitate bei H. Schmid, Die Dogmatik der ev. luth. Kirche 1893[7], 69.

mir vor allem zwei Gründe wichtig zu sein: einmal daß der heilsgeschichtliche Aufriß paradoxerweise der Illusion der Zeitlosigkeit ausliefert und ferner daß er die Akzeptierung heilsgeschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses zur selbstverständlichen Vorbedingung macht. In diesen kritischen Erwägungen begegnet sich auffallender Weise das geschichtliche Denken des neuzeitlichen Menschen mit Gesichtspunkten des urchristlichen Kerygmas. Die Aufgabe, die daraus entspringt, scheint mir darin zu bestehen, daß man für die dogmatische Arbeit die Frage bestimmend sein läßt, inwiefern Theologie Zeit eröffnet und Verstehen eröffnet.

Durch solche umfassende Reflexion auf die Problematik der dogmatischen Aufgabe im ganzen sind die Fragen, die speziell das traditionelle Schlußkapitel der Dogmatik betreffen, relativiert, weil im Grunde schon vorweggenommen. In der Tat ist das Lehrstück De novissimis fatal, weil es in besonderem Maße die Zerstückelung der einen Sache der Theologie erkennen läßt und ihr geradezu Vorschub leistet. Stärker als andere Loci ist dieser in Gefahr, dem Offenbarungspositivismus zu verfallen, indem ihm die Aufgabe zugewiesen wird, die widersprüchliche Vielfalt biblischer Zukunftsvorstellungen gegen deren eigentliche Intention und ohne stringente Orientierung am Grund der Theologie in einer Art von futurischem Historismus zu harmonisieren und so den spezifischen Wortcharakter eschatologischer Verkündigung zu zerstören. Aber trotz solcher notwendig scharfen Kritik lassen sich doch auch Gesichtspunkte anführen, die dem traditionellen eschatologischen Lehrstück eine angemessene Funktion zubilligen. Wenn man es im ganzen der Dogmatik recht versteht, bildet es als Lehre von der glorificatio eine Einheit mit der Soteriologie. Denn Heil im radikalen Verständnis muß eschatologisches Heil sein, und theologische Eschatologie kann ja nichts anderes wollen, als die Radikalität und Universalität und damit eben die Reinheit des theologischen Verständnisses von Soteriologie offen zu halten. Damit ist aber die Eschatologie im traditionellen Sinn nicht nur in die »Disziplin« der Soteriologie und damit der Christologie genommen (sofern man sich nicht durch positivistische Gedankenlosigkeit solcher »Disziplin« entzieht), sondern vor allem auch in die »Disziplin« des rechten Redens von Gott. Und insofern ist nun das etwas kümmerliche Dasein jenes dogmatischen Schlußkapitels in bestimmter Hinsicht gar nicht so ganz unsachgemäß, und seiner Aufblähung wäre entschieden zu widerstehen. Denn seine Funktion beschränkt sich darauf, gleichsam anhangsweise die Auseinandersetzung mit den apokalyptischen *Vorstellungen* und den ihnen zugrunde liegenden *Fragen* zu führen, während – freilich vorausgesetzt, daß die Aufgabe der Dogmatik recht ergriffen wird – der eigentliche theologische Skopus der Eschatologie in der Gotteslehre und in der Chri-

stologie zur Erörterung und *von daher* – wenn es gut geht! – in der ganzen Dogmatik bestimmend zum Zuge kommt. Daß die traditionellen eschatologischen Vorstellungen in einem peripheren Appendix abgehandelt werden, könnte – wenn es mit rechten Dingen zugeht – geradezu Folge dessen sein, daß man erfaßt hat, daß Theologie als solche Eschatologie ist.

Dies nun zu explizieren, geht weit über die Möglichkeiten einer Diskussionsäußerung hinaus. Es wäre nun vor allem nötig, das Problem gegenwärtiger Verantwortung von Christologie aufzugreifen, deren Anfänge nicht identisch sind mit ihrem Grund. Es wäre nicht verantwortliche Christologie, wollte man etwa zunächst ein apokalyptisches Weltbild restaurieren, um so die Voraussetzung zu schaffen zur Übernahme anfänglicher Christologie. Schon die Geschichte der Urchristenheit zeigt, daß die von der Apokalyptik bereitgestellte Wirklichkeitsinterpretation nur begrenzt und nicht auf die Dauer die Sprache der Christologie bestimmen konnte. Das Vermächtnis freilich, das die apokalyptisch orientierte Christologie des Anfangs für alle Folgezeit hinterlassen hat, ist die Aufgabe, unter Berufung auf Jesus Gott und Geschichte zusammenzudenken. Dazu hatte die Apokalyptik einen Dienst geleistet, aber, wie man nun doch auch sagen muß, einen ihr in gewisser Hinsicht aufgenötigten und gleichsam abgetrotzten. Denn der Grund, der dazu ermächtigt, Gott und Geschichte in der *rechten* (d.h. unterscheidenden) Weise zusammenzudenken, ist nicht die Apokalyptik, sondern die unapokalyptische Erscheinung Jesu. Es ist m.E. irrig – und ich könnte mich dafür noch einmal auf v. Rad berufen[1] –, daß wir der Apokalyptik das theologische Ernstnehmen der Geschichte verdanken. Hat sie doch als mythologische Geschichtsinterpretation gerade die gefährliche Tendenz, Geschichte zu konstruieren und in höchst abstrakter Weise pauschal zu erledigen, also gerade Flucht vor der Geschichte zu sein. Im Namen Jesu Gott und Geschichte zusammenzudenken, führt notwendig zu einer Kritik an der Apokalyptik, aber nicht etwa zu einer Umdeutung der Apokalyptik in einen universalgeschichtlichen Offenbarungsbegriff hegelscher Provenienz, sondern so, daß Gott durch das Wort seine Macht über

[1] G. von Rad (aaO 317 und 319) fragt: »ob die Apokalyptik zu der Dimension der Geschichte überhaupt noch einen existentiellen Bezug hat, nachdem sie den heilsgeschichtlichen Ansatz preisgegeben hat. Diese Frage ist gerade an die Konzeption zu richten, die die apokalyptische Schau so großartig macht: die von der Einheit der Weltgeschichte«. »... ob diese Konzeption nicht das Signal eines großen Geschichtsverlustes ist, ob hinter dieser gnostisierenden Auffassung von den Abläufen, die man wissen, ja die man errechnen kann, nicht ein im Grunde geschichtsloses Denken steht, weil es ja das Phänomen des Kontingenten eliminiert hat...«

die Geschichte erweist, indem er der Macht der Geschichte durch Befreiung zu seiner Gegenwart ein Ende setzt. Gerade so wird die eschatologische Spannung, die die Apokalyptik einschärft, radikal gewahrt, wie das in Luthers Zwei-Reiche-Lehre als Grundstruktur seiner Theologie der Fall ist.

Ich breche hier ab und gebe ein Wort von Kierkegaard aus den Christlichen Reden von 1848[1] zu bedenken, das ich im theologischen Horizont von Luthers Zwei-Reiche-Lehre und insofern gegebenenfalls kritisch gegen Kierkegaards Selbstverständnis verstanden wissen möchte. In Auslegung des Wortes Jesu vom Nichtsorgen (Mt 6, 34) heißt es:

»Es kommt im Leben vor allem darauf an, daß man richtig gestellt sei, daß man die rechte Stellung einnehme. Diese nimmt der Christ dem morgenden Tag gegenüber ein; denn der ist für ihn nicht da. – Es ist allbekannt, daß vor einem Schauspieler, weil er von der Wirkung des Lichts geblendet wird, das tiefste Dunkel liegt, die schwärzeste Nacht. Man sollte nun meinen, dies müsse ihn stören, ihn unruhig machen. Doch nein, frag ihn nur, und du wirst vernehmen, er gesteht es selbst, daß eben dies ihm eine Hilfe ist, ihn ruhig macht, ihn im Zauber der Täuschung hält. Dagegen würde es ihn stören, wenn er etwas Einzelnes zu sehen vermöchte, einen einzelnen Zuschauer gewahrte. So denn auch mit dem morgenden Tage. Man klagt bisweilen darüber, findet es traurig, daß die Zukunft vor einem so im Dunkel liegt. O, es ist gerade ein Unglück, wenn sie nicht dunkel genug ist, wenn Furcht und Ahnung und Erwartung und irdische Ungeduld etwas von dem morgenden Tage gewahren. Wer ein Boot rudert, kehrt dem Ziel, dem er sich doch entgegenarbeitet, den Rücken zu. So denn auch mit dem morgenden Tage. Wenn ein Mensch mit des Ewigen Hilfe als ein in den Tag heute Vertiefter lebt, so kehrt er dem morgenden Tag den Rücken zu. Je mehr er in den Tag heute ewig vertieft ist, um so entschiedener kehrt er dem morgenden Tag den Rücken zu, so daß er ihn überhaupt nicht sieht. Wendet er sich um, so verwirrt sich seinem Auge das Ewige und wird zum morgenden Tage. Wenn er aber, um dem Ziel, (der Ewigkeit), so recht entgegen zu arbeiten, ihm den Rücken zukehrt, so sieht er den morgenden Tag überhaupt nicht, wohingegen er mit des Ewigen Hilfe ganz deutlich den Tag heute mit seinen Aufgaben sieht. Wenn aber heute die Arbeit recht getan werden soll, so muß der Mensch in diese Richtung blicken. Es ist stets ein Aufenthalt und eine Zerstreuung, jeden Augenblick ungeduldig nach dem Ziel sehn zu wollen, ob man ihm ein bißchen näher komme und jetzt noch ein bißchen näher. Nein, sei auf ewig und im Ernst entschlossen,

---

[1] Sören Kierkegaard, Ges. Werke übers. von E. Hirsch, 20. Abt., 1959, 76–81.

stologie zur Erörterung und *von daher* – wenn es gut geht! – in der ganzen Dogmatik bestimmend zum Zuge kommt. Daß die traditionellen eschatologischen Vorstellungen in einem peripheren Appendix abgehandelt werden, könnte – wenn es mit rechten Dingen zugeht – geradezu Folge dessen sein, daß man erfaßt hat, daß Theologie als solche Eschatologie ist.

Dies nun zu explizieren, geht weit über die Möglichkeiten einer Diskussionsäußerung hinaus. Es wäre nun vor allem nötig, das Problem gegenwärtiger Verantwortung von Christologie aufzugreifen, deren Anfänge nicht identisch sind mit ihrem Grund. Es wäre nicht verantwortliche Christologie, wollte man etwa zunächst ein apokalyptisches Weltbild restaurieren, um so die Voraussetzung zu schaffen zur Übernahme anfänglicher Christologie. Schon die Geschichte der Urchristenheit zeigt, daß die von der Apokalyptik bereitgestellte Wirklichkeitsinterpretation nur begrenzt und nicht auf die Dauer die Sprache der Christologie bestimmen konnte. Das Vermächtnis freilich, das die apokalyptisch orientierte Christologie des Anfangs für alle Folgezeit hinterlassen hat, ist die Aufgabe, unter Berufung auf Jesus Gott und Geschichte zusammenzudenken. Dazu hatte die Apokalyptik einen Dienst geleistet, aber, wie man nun doch auch sagen muß, einen ihr in gewisser Hinsicht aufgenötigten und gleichsam abgetrotzten. Denn der Grund, der dazu ermächtigt, Gott und Geschichte in der *rechten* (d.h. unterscheidenden) Weise zusammenzudenken, ist nicht die Apokalyptik, sondern die unapokalyptische Erscheinung Jesu. Es ist m.E. irrig – und ich könnte mich dafür noch einmal auf v. Rad berufen[1] –, daß wir der Apokalyptik das theologische Ernstnehmen der Geschichte verdanken. Hat sie doch als mythologische Geschichtsinterpretation gerade die gefährliche Tendenz, Geschichte zu konstruieren und in höchst abstrakter Weise pauschal zu erledigen, also gerade Flucht vor der Geschichte zu sein. Im Namen Jesu Gott und Geschichte zusammenzudenken, führt notwendig zu einer Kritik an der Apokalyptik, aber nicht etwa zu einer Umdeutung der Apokalyptik in einen universalgeschichtlichen Offenbarungsbegriff hegelscher Provenienz, sondern so, daß Gott durch das Wort seine Macht über

[1] G. von Rad (aaO 317 und 319) fragt: »ob die Apokalyptik zu der Dimension der Geschichte überhaupt noch einen existentiellen Bezug hat, nachdem sie den heilsgeschichtlichen Ansatz preisgegeben hat. Diese Frage ist gerade an die Konzeption zu richten, die die apokalyptische Schau so großartig macht: die von der Einheit der Weltgeschichte«. »... ob diese Konzeption nicht das Signal eines großen Geschichtsverlustes ist, ob hinter dieser gnostisierenden Auffassung von den Abläufen, die man wissen, ja die man errechnen kann, nicht ein im Grunde geschichtsloses Denken steht, weil es ja das Phänomen des Kontingenten eliminiert hat...«

die Geschichte erweist, indem er der Macht der Geschichte durch Befreiung zu seiner Gegenwart ein Ende setzt. Gerade so wird die eschatologische Spannung, die die Apokalyptik einschärft, radikal gewahrt, wie das in Luthers Zwei-Reiche-Lehre als Grundstruktur seiner Theologie der Fall ist.

Ich breche hier ab und gebe ein Wort von Kierkegaard aus den Christlichen Reden von 1848[1] zu bedenken, das ich im theologischen Horizont von Luthers Zwei-Reiche-Lehre und insofern gegebenenfalls kritisch gegen Kierkegaards Selbstverständnis verstanden wissen möchte. In Auslegung des Wortes Jesu vom Nichtsorgen (Mt 6, 34) heißt es:

»Es kommt im Leben vor allem darauf an, daß man richtig gestellt sei, daß man die rechte Stellung einnehme. Diese nimmt der Christ dem morgenden Tag gegenüber ein; denn der ist für ihn nicht da. – Es ist allbekannt, daß vor einem Schauspieler, weil er von der Wirkung des Lichts geblendet wird, das tiefste Dunkel liegt, die schwärzeste Nacht. Man sollte nun meinen, dies müsse ihn stören, ihn unruhig machen. Doch nein, frag ihn nur, und du wirst vernehmen, er gesteht es selbst, daß eben dies ihm eine Hilfe ist, ihn ruhig macht, ihn im Zauber der Täuschung hält. Dagegen würde es ihn stören, wenn er etwas Einzelnes zu sehen vermöchte, einen einzelnen Zuschauer gewahrte. So denn auch mit dem morgenden Tage. Man klagt bisweilen darüber, findet es traurig, daß die Zukunft vor einem so im Dunkel liegt. O, es ist gerade ein Unglück, wenn sie nicht dunkel genug ist, wenn Furcht und Ahnung und Erwartung und irdische Ungeduld etwas von dem morgenden Tage gewahren. Wer ein Boot rudert, kehrt dem Ziel, dem er sich doch entgegenarbeitet, den Rücken zu. So denn auch mit dem morgenden Tage. Wenn ein Mensch mit des Ewigen Hilfe als ein in den Tag heute Vertiefter lebt, so kehrt er dem morgenden Tag den Rücken zu. Je mehr er in den Tag heute ewig vertieft ist, um so entschiedener kehrt er dem morgenden Tag den Rücken zu, so daß er ihn überhaupt nicht sieht. Wendet er sich um, so verwirrt sich seinem Auge das Ewige und wird zum morgenden Tage. Wenn er aber, um dem Ziel, (der Ewigkeit), so recht entgegen zu arbeiten, ihm den Rücken zukehrt, so sieht er den morgenden Tag überhaupt nicht, wohingegen er mit des Ewigen Hilfe ganz deutlich den Tag heute mit seinen Aufgaben sieht. Wenn aber heute die Arbeit recht getan werden soll, so muß der Mensch in diese Richtung blicken. Es ist stets ein Aufenthalt und eine Zerstreuung, jeden Augenblick ungeduldig nach dem Ziel sehn zu wollen, ob man ihm ein bißchen näher komme und jetzt noch ein bißchen näher. Nein, sei auf ewig und im Ernst entschlossen,

---

[1] Sören Kierkegaard, Ges. Werke übers. von E. Hirsch, 20. Abt., 1959, 76–81.

jeglichen Tag dieses übermenschlichen Wissens ungeheure Last getragen wie also hat er sich verhalten bei der Aufgabe, zu leben ohne Sorge un den morgenden Tag? Er, der da nicht gelitten wie ein Mensch leide wenn Unglück und Widerwärtigkeit auf ihn einstürmen, er immerhi aber in jedem Augenblick auch die Möglichkeit vor sich sieht, es sei doc noch möglich, daß alles gut ausgehe – denn Er, er hat gewußt, daß e unentrinnlich war; Er, der da bei jedem Opfer mehr, das er der Wahrhe brachte, gewußt hat, er sporne seine Verfolgung, beschleunige seine Untergang, so daß er sein Geschick also in seiner Gewalt hatte, daß e imstande war, sich den Glanz der Königsmacht und des Geschlechts an betende Bewunderung zu sichern, falls er die Wahrheit fahren ließ, abe auch mit noch größerer Sicherheit seinen Untergang gewiß mache konnte, falls er (o, ein ewig gewisser Weg zum Untergang!) in nicht nichts die Wahrheit betrog: wie also hat er sich verhalten bei der Aufgab ohne Sorge zu leben um den morgenden Tag – Er, der da doch nic unbekannt gewesen mit diesem Erleiden der Angst, so wenig wie m irgend einem menschlichen Leiden sonst, Er, der da in einem Ausbruc des Schmerzes geseufzt: ›ach, wäre doch jene Stunde schon da‹? Sie man spricht in der Sprache der Krieger davon, daß man einen Heerführ decke, während er den Feind angreift, daß man ihn decke, damit ih niemand in den Rücken fällt: wie hat ›Er‹ sich verhalten, auf daß e während er den Tag heute lebte, sich decke wider den Feind, der ih in den Rücken fallen wollte, den morgenden Tag – denn eben weil in noch ganz anderm Sinne als je ein Mensch das Ewige bei sich hat in dem Tag heute, eben deshalb kehrte Er ja dem morgenden Tag d Rücken zu. Wie hat Er sich verhalten? Ferne sei uns der vermesse Versuch, die Bewunderung der Menschen dadurch zu gewinnen, daß w ergründen wollen, was nicht ergründet werden soll; wir glauben nic daß Er auf die Erde gekommen ist, um uns Stoff zu einer gelehrt Untersuchung zu geben. Aber ist Er auf die Welt gekommen, um c Aufgabe zu setzen, um eine Fußspur zu hinterlassen, so sollen wir lernen von ihm. Wir haben daher in der Frage bereits die Antwort ei fließen lassen, bereits erinnert an die Art seines Verhaltens, an das, w wir lernen sollen: Er hatte das Ewige bei sich in dem Tag heute, daru hatte der morgende Tag über ihn keine Gewalt, er war für ihn nicht Er hatte keine Gewalt über Ihn, bevor er kam; und als er kam und d Tag heute war, hatte er über Ihn keine andre Gewalt als wie es d Vaters Wille war, in den Er ewig frei gewilligt, und unter den Er geh sam sich gebeugt.«

Über die Aufgabe einer christlichen Theologie[1]

Zum Aufsatz Ernst Käsemanns über »Die Anfänge christlicher Theologie«[2]

von

Ernst Fuchs

Hanns Rückert zum 60. Geburtstag

Einen guten Aufsatz kann man vom Schluß zu seinem Anfang zurückverfolgen. Dieses Verfahren scheint mir hier um so angebrachter, als auf diese Weise deutlich werden mag, wie die Grenze zwischen Widerspruch, Zustimmung und Diskussionsmöglichkeit im Sinne Käsemanns verlaufen könnte.

Käsemann macht dem Leser die Stellungnahme nicht gerade leicht. Seine These ist freilich klar: »Die Apokalyptik ist – da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann – die Mutter aller christlichen Theologie gewesen« (180). Über Jesus kann Käsemann sagen: »Die Dinge liegen doch wohl so, daß Jesus zwar von der apokalyptisch bestimmten Täuferbotschaft ausging, seine eigene Predigt aber nicht konstitutiv durch die Apokalyptik geprägt war, sondern die Unmittelbarkeit des nahen Gottes verkündigte. Wer diesen Schritt tat, kann nach meiner Überzeugung nicht auf den kommenden Menschensohn, die Wiederherstellung des Zwölfstämmevolkes im messianischen Reich und den damit verbundenen Anbruch der Parusie gewartet haben, um die Nähe Gottes zu erfahren« (179). Aber das ändert sich nach Käsemann mit der Ostererfahrung. Die urchristliche »Prophetie« kennt (mindestens zunächst) nicht die »Prävalenz des historischen Jesus oder der ipsissima verba« (181). Jesu »Leben stand ja noch, wie man von der Ostererfahrung her urteilt, im Schatten einer Verborgenheit, welche Unverstand, Zweifel und Unglauben begreiflich werden und vergebbar sein ließ. Sich jedoch (sc. nach Ostern) der unverhüllten Epiphanie Gottes im prophetischen Geist zu widersetzen, ist die eine schlechthin un-

---

[1] Die Teile I und II enthalten das Votum, das bei der Zusammenkunft der Herausgeber der ZThK am 30. 4. 1961 in Sindlingen vorgetragen wurde. In Klammern Stehendes sowie die Teile III und IV sind hinzugefügt.

[2] ZThK 57, 1960, 162–185.

vergebbare Sünde. In ihr tritt hervor, daß die Manifestation des Antichristen die des Christus begleitet und an der prophetischen Botschaft Regnum Christi und Regnum Satanae sich scheiden« (180f.). Jesus und die Apokalyptik: »Beides vereinen zu müssen, hieße für mich, gar nichts mehr verstehen zu können. Sinnvoll und brennend scheint mir das historische und interpretatorische Problem erst zu werden, wenn man sieht, daß Ostern und der Geistempfang die Urchristenheit veranlaßten, die Predigt Jesu vom nahen Gott erneut apokalyptisch zu beantworten und in gewisser Weise abzulösen« (180).

Solche Sätze führen natürlich sofort zu Einzelfragen. Etwa dieser: wie verhält sich denn das von Käsemann zitierte, für das Urchristentum in Anspruch genommene Wort Mt 12, 32 (Stil des eschatologischen Rechtssatzes!) etwa zu 1. Kor 15, 25f., wo die regna gerade noch nicht geschieden sind, wohl aber die reges? Aber ich möchte mich jetzt nicht auf Einzelfragen einlassen, sondern wie gesagt beim Schluß des Aufsatzes einsetzen, der das Scheitern dieser Apokalyptik ins Auge faßt.

I

Zunächst: am Schluß des Aufsatzes macht sich ein immanenter Widerspruch bemerkbar.

Käsemann schreibt im Blick auf das Scheitern der urchristlichen Apokalyptik: »Oder hätte es je ein theologisches System gegeben, das nicht gescheitert wäre? Ist uns verheißen, daß wir uns im Besitz einer Theologia perennis wissen dürften?«... »Nur bestimmte tragende Verkündigungsmotive werden von einer Generation auf die nächste weitergegeben und erhalten die Kontinuität der Theologiegeschichte.« Aber dann fährt er nach einem Seitenhieb gegen eine das »Zentralmotiv der nachösterlichen Apokalyptik« als »Vergeltungslehre« simplifizierende Interpretationsweise fort: »Das Neue Testament schuldet dieser Apokalyptik zu viel, als daß wir ihr gegenüber so billig davonkämen. Ihr Zentralmotiv war die Hoffnung auf die Epiphanie des zu seiner Inthronisation kommenden Menschensohnes; und es fragt sich, ob christliche Theologie je ohne dieses Motiv auskommen und legitim sein kann, welches der Osterfahrung entsprang und den Osterglauben bestimmt hat« (184f.).

Wenn dieser letzte Satz gilt, liefe das nicht doch auf eine theologia perennis hinaus? Nur eben auf eine Art Ostertheologie? Auf eine Theologie apokalyptischer *Erfahrung*, die nur insofern Modifikationen erleiden mußte, als die eine, alles auslösende Grunderfahrung nicht unbedingt gleichartige Erfahrungen auslösen würde? So daß sich die Geister immer neu daran schieden, ob und wie sie diese österliche Grunderfahrung als

den Richtpunkt aller eigenen, neuen Erfahrung festzuhalten bzw. zu übersetzen vermochten? Christentum wäre dann seiner Struktur nach eine Art Enthusiasmus, ein immer wieder prophetischer Glaube, wenngleich in ständiger Auseinandersetzung mit dem Pseudopropheten, mit dem Heuchler und mit dem Ahnungslosen. Seine Schwäche und seine Stärke bestünde dann in den vielleicht legitimen Unterschieden der religiösen Kraft, mit welcher man Jesus als Menschensohn, als »Weltenrichter« zu erwarten vermöchte und so zum »Herrn« gewonnen hätte.

Ich bin meinerseits ebenfalls davon überzeugt, daß diese Sicht für jene Traditionsschicht zutrifft, die Käsemann unter anderem aus dem Matthäus-Evangelium herausholen und so nahe wie möglich an die nachösterliche Gemeinde in Galiläa und auch Jerusalem (E. Lohmeyer nur leise korrigierend) heranrücken möchte. Aber ich bin nicht überzeugt, daß man dem Selbstverständnis dieser Kreise bzw. ihrem Enthusiasmus die christliche Theologie verdankt. Denn was gäbe es hier noch zu »verkündigen«? Ein Enthusiasmus dieser Art wartet in der Tat auf den kommenden Menschensohn, Christus oder Richter. Man wird ihn als prophetisch durchstimmten m.E. wenig anders kennzeichnen als die ebenfalls um ein »marana tha« gruppierten tragenden Kreise z.B. hinter der Didache, zumal wenn mit Käsemann erkannt ist, wie nüchtern solche Erwartung auf das tägliche Leben und seine Unarten blicken kann und wie leicht sich mit ihr ein traditioneller Toragehorsam (nicht die Tora!) wenigstens der Intention nach aufrechterhalten läßt.

Dennoch entstehen hier gleich zwei Fragen: 1. Verbindet sich die urchristliche Erwartung nicht sofort mit der Verkündigung der schon *vollzogenen* himmlischen Inthronisation Jesu als des Menschensohnes, also des Gekreuzigten *als* des Weltenrichters (Apg 2, 36) und zumal seines in Kraft getretenen Richteramtes über Israel, das zunächst an die Zwölf (Mt 19, 28), nicht an Petrus, delegiert war, aber durch Matthäus wieder auf Jesus beschränkt wurde? Steht die Epiphanie des zu seiner Inthronisation »Kommenden« oder des zu seiner Inthronisation »gekommenen«, nämlich gelangten Menschensohns bevor? Ich denke, die des gekommenen, wenn später z.B. Mt 5, 17 gelten soll bzw. einen echten Kommentar der folgenden Verse darstellt (vgl. 1. Kor 9, 1; 15, 23ff.). 2. Läßt sich Jesu Kreuzigung aus der Gesetzesauslegung einer judenchristlichen Gemeinde ausschalten? Das jüdische Urchristentum konnte die Heidenmission aus apokalyptischen Gründen abweisen (Mt 10, 5f.). Es konnte sich eben deshalb vielleicht von dem Kreis um Petrus distanzieren. Aber es kam mindestens deshalb ins Gedränge, weil es einen Gekreuzigten als den göttlichen Richter erwartete. (Und was hätte es denn verkündigen sollen, wenn es seine Erwartung nur im Geheimen gehegt hätte?)

Von da aus gesehen steckt schon im allerstrengsten Judenchristentum der Anfang einer Aporie (mag diese auch viel später z. B. durch Matthäus mit dessen Unterscheidung eines ersten und zweiten Mose genial beseitigt worden sein), nämlich der Zwang, das Gesetz neu auszulegen, sofern es einen Gekreuzigten verdammte (Gal 3, 13; Dtn 21, 23). Solche neue Auslegung des Gesetzes führte doch in denselben Konflikt, der schon für den historischen Jesus bezeichnend ist, weil Jesus seine Autorität ganz auf eine eschatologische Verkündigung bezog, indem er jeden Menschen, gerade auch den »unreinen«, als vom Eschaton betroffen neu in Anspruch nahm (Mt 13, 44–46; Lk 9, 60a). Der Konflikt ist nie ignoriert worden, weder durch Jesus selbst noch nach ihm (vgl. auch den Kampf um das sog. Aposteldekret). Man kann diesen Konflikt aber nicht als einen notwendig speziell mit der Apokalyptik verbundenen Konflikt bezeichnen. Denn die Apokalyptik hat sich, wie DIETRICH RÖSSLER richtig betont hat[1], stets mit dem Gesetz arrangiert. Dagegen brach notwendig ein Kampf gegen den Pharisäismus aus, weil der Pharisäer seinerseits die Auslegung des Gesetzes als seine geschichtliche Hauptaufgabe ansah. Während sich aber der Pharisäer als an die Tora des Mose exegetisch gebunden ansah, so daß seine Gesetzesauslegung die Herrlichkeit der Tora als ihre nie versagende Anwendbarkeit im Alltag auswies, verstand Jesus die Tora selber nur als eine Deutung, nicht mehr als die maßgebende Quelle der Offenbarung des Gotteswillens: *Jesu* (eschatologisch zu verstehende!) *Gleichnisse konkurrieren* gerade *mit der pharisäisch verstandenen Tora.* Kann die Gegenwart – und das war Jesu Meinung – selbst die Quelle der Offenbarung Gottes sein? Wenn *diese* Frage entscheidet, dann ist sie, und sie allein, der Ursprung einer an Jesus festhaltenden Selbstbesinnung und d. h. allerdings: *der bleibende Ursprung der Theologie.* Ich bin nicht der Meinung, daß die Theologie die Gegenwart immer neu zu aktualisieren habe. Das tut vielmehr die Verkündigung. Aber ich meine, daß die Theologie immer neu zu klären hat, wie die Aufgabe der Verkündigung möglich sei, wenn doch jede Gegenwart alsbald objektiviert und deshalb historisch wird. Die Theologie ist bekenntnisgebunden, sofern sie die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Verkündigung als eine durch die historische Person Jesu damals bereits entschiedene, im Gleichnis Jesu bereits zur Sprache gebrachte empfängt. (Denn Jesu Gleichnisse stehen als eschatologische nicht apokalyptische Worte, als *Anrede,* der Objektivierung des in ihnen

---

[1] DIETRICH RÖSSLER, Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie, 1960, S. 45 ff., bes. S. 85 ff.

zur Sprache gebrachten Selbstzeugnisses Jesu gerade entgegen.) Aber in dieser Bekenntnisgebundenheit (an das in Jesus zur Sprache gekommene Wort Gottes) ist die Theologie gerade frei, freie Frage, weil sich ihr Bekenntnis (als Selbstzeugnis Jesu!) jeder Gegenwart neu als evident anbietet und auf diese Weise jede nur literale Evidenz überbietet. (Das gilt auch gegenüber jeder dogmatischen *Formel*, weil eine Formel ja schon in sich nur als Objektivation zustandekommen kann. Deshalb deckt sich z. B. die paulinische, aber auch die johanneische Theologie nirgends mit einer Formel und erst recht nicht mit einem »Kerygma-Dogma«.)

Wenn nun Matthäus das Gesetz im Horizont möglich und notwendig gewordener *Liebe* versteht (darin bin ich wohl mit Käsemann einig), so will er doch offenbar in Mt 5 die ins Gericht bannende Eisfläche des Buchstabens in die Wellenbewegung des freimachenden Geistes auftauen. (Man beachte nur das Gefälle dieses Kapitels unter dem Gesichtspunkt, wie sich die Voraussetzung für das Verständnis schon von 5, 21f. mit dem Fortschreiten der Forderungen mehr und mehr enthüllt, so daß auf das »im Geist« in 5, 3 aller Ton fällt.) Für Mt ist 5, 18f. wegen V. 19 eine antipharisäische Anklage. Denn wer die Liebe als den Willen Gottes versteht, der weiß ja, wem die feste Ordnung des Buchstabens nicht bloß galt, sondern gilt. Matthäus versteht den Buchstaben nicht als einen Mangel des Gesetzes (wie Paulus, der weiß, daß das Gesetz in den Tod führt), also nicht als Privation der Gnade, sondern dieser Evangelist macht (wie Jesus) die Ausleger des Gesetzes für die Gesetzlichkeit haftbar, weil sie dem Ungehorsam Konzessionen machen, indem sie das Wesentliche durch Unwesentliches verdecken (23, 23 par. Lk 11, 42, ferner Mt 6, 1–18 usf.). Der Liebe widerspricht die Fluchformel gegen die falsche Autorität vielleicht nicht (Mk 3, 29; Mt 12, 32); zwischen wahrer und falscher Autorität gibt es in der Tat keinen Kompromiß. Meines Erachtens können Worte wie Mt 5, 19f., auch 7, 21–23 (Lk 6, 45; 13, 26f.) ursprünglich durchaus gegen judenchristliche Libertinisten gesprochen worden sein (vgl. Lk 17, 20f., auch 17, 23 par. Mt 24, 26). Gerade ein judenchristlicher Enthusiasmus konnte das Problem der Stellung zum Gesetz überspielen, verdecken, und so seinerseits zu einem nomistischen Rigorismus führen (wie ja auch Gnosis nicht zum Libertinismus führen muß, sondern Askese in ihrem Gefolge haben kann). Die Apokalyptik wäre dann, sofern sie diesem Enthusiasmus zu Hilfe kam, nicht die »Mutter«, sondern der *Feind* aller an Jesus selbst orientierten Theologie, und zwar zumal dann, wenn er sich mit dem Nomismus verband. Während die heidenchristliche Auseinandersetzung mit dem (Pneuma-Christus) der Gnosis die Treue zu Jesus unmittelbar notwendig machte (dies ist ein Kennzeichen besonders des vierten Evangeliums, 1, 14), wurde diese

Treue im Blick auf Jesus selbst (Gal 3, 1) doch nur bewahrt, wenn man dem Problem des Gesetzes, d.h. dem Gesetz *als* Problem, nicht aus dem Wege ging. Dies gegen alle Anfechtung wahrgenommen zu haben, bleibt das Verdienst des Apostels Paulus. Und damit ist auch erklärt, warum Paulus seine Auseinandersetzung mit der Gnosis durchweg dem Problem des Gesetzes bzw. der Aufgabe der Schriftexegese unterordnete. Jesus gewährt den Glauben nur dort, wo man versteht, warum und wie Gott uns selbst in unsern Werken will. Denn unsre Werke (etwa auch schon unser »Leib«?) präzisieren die Gegenwart als die Zeit zur Entscheidung, zum Glauben (Röm 1, 17 vgl. mit 1, 18–3, 20). (Deshalb trifft Paulus die Gnostiker, indem er an das Gewissen der Korinther appelliert: die Weisheit des Glaubens deckt sich nach 1. Kor 3 mit dem gewissenhaften Blick auf die Werke!)

II

Ich finde also, daß sich Käsemann trotz seiner berechtigten Abwehr der Verwechslung Jesu mit einer Christusidee selber in einem ideengeschichtlichen, wenn auch motivgeschichtlich konkretisierten Rahmen verfangen hat, so daß er gezwungen ist, die eschatologische Offenbarung als apokalyptische Existenzweise anzusetzen, wie diese in ihren Wirkungen, als Gegeneinander und Nacheinander, evident geworden ist. So muß er schließlich die »Epiphanie« Gottes, der diese Apokalyptik gilt, hegelianisch auf ihren Kern reduzieren, nämlich die Epiphanie eben solchen Kerns (an Ostern) promulgieren, weil ja die Idee irgendwo und irgendwann erscheinen will.

Geht es aber nicht nur um Streitigkeiten zwischen Apokalyptikern bzw. Enthusiasten, sondern zuvor um die nur innerhalb der Historie problematische Beziehung zwischen Gott und Jesus selbst, so löst eine apokalyptische Osterauffassung das Problem nicht, sondern stellt es nur auf neue Weise. Nicht das ist die Frage, wer recht von Gottes Zukunft reden darf oder kann, sondern die Frage lautet, wer sagen kann, woran diese Zukunft *anknüpft!* An dieser Stelle müssen sämtliche Sätze eines »eschatologischen ius talionis« gefährlich, verhängnisvoll sein, weil sie in Wahrheit Jesus selbst eliminieren, indem sie Jesus zur apokalyptischen Figur machen, also mittels der Apokalyptik ausschalten. Die Frage ist doch nicht die, wer Jesus »bekennt«, sondern wie man das macht, was Lk 12, 8f. gefordert ist, und diese Pointe ist durch den Ichstil in Mt 10, 32 nur unterstrichen – ohne die Bergpredigt hinge alles in der Aussendungsrede Gesagte hoffnungslos in der Luft. Jesus selbst *war* das »Kriterium« des Weltgerichts! Eben deshalb läßt sich der Glaube an ihn keinen Ersatz durch enthusiastische Phänomene gefallen (Mt 7, 22f.). Die »königliche«

Regel gilt nicht deshalb, weil Jesus durch sie die Zustimmung der Schriftgelehrten zu erlangen hoffen könnte, sondern weil Gott den Nächsten in dessen Not durch Jesus zum Text (ich sagte einmal: zum »Lesebuch«) seines Willens gemacht haben will, so daß Jesus selbst zum hermeneutischen Vorbild von Mt 7, 12 wird. Der Satz löst als Abbild von Jesu Verhalten eine Bewegung aus, wie man sie in Lk 11, 5–8 und in Lk 18, 1–7 oder auch in Lk 10, 29–37 szenisch abgebildet sieht, damit Jesu Person vor diesem Hintergrund ihren Gang durch die Welt antrete und Glauben gewähre und finde. Der Sinn der evangelischen »Erzählung« ist dann wesentlich der, daß Jesus erzählt, weil er (erfolgreich!) erzählt wird; daß Jesus also durch sein beispielgebendes Wort Geschichte *schafft*, nämlich diejenige Geschichte, die sich nunmehr ganz zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und Adam abspielt. Die Welt verliert so ihre die Geschichte der Sünde und des Todes stiftende Macht oder, um es recht zugespitzt zu sagen: an die Stelle der Geschichte des *Leibes* tritt die Geschichte des *Wortes*, die Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium, Glaube und Werk. Der Inhalt dieser Geschichte ist nicht das Werden und Vergehen des Lichtes, nicht die *griechische* Epiphanie des Geistes, sondern die Zeit, die Gott für den Menschen hat, weil die verlorene Zeit menschlicher Zeitanmaßung zu Ende ist. Diese Geschichte ist die Geschichte der Gnade (Röm 1, 8–13), nicht mehr die des Gerichts (Röm 1, 18–3, 20).

Ich kann daher die Prophetie so hoch unmöglich schätzen, wie Käsemann das tut. Daß er sich um den Nachweis von Existenzweisen bemüht, in welchen der Enthusiasmus, bald fluchend, bald segnend, zu Worte kommt, ist natürlich nur konsequent. Aber ich bezweifle, daß man z. B. Fluch und Makarismus so zusammennehmen *muß*, wie das Lukas in 6, 20–26 tut, aber eben nicht Matthäus. Wer von beiden Evangelisten hat da die Tradition treuer bewahrt? die Gnade nüancierter verstanden? Ich meine auch, man solle dem Terminus »eschatologisches« Futur nicht durch den Gegensatz zu einem wie mir scheint recht willkürlich herangezogenen »gnomischen« Futur (sc. der Sentenz) eine durchgängige apokalyptische Komponente verleihen, die ohne diesen Gegensatz auch bei Matthäus nur ganz spärlich sichtbar wird. Die *Form* der futurischen Sätze läßt nur selten einen Schluß auf den Inhalt zu, wenn man vom Vergeltungsdogma absieht, das doch auch Käsemann nicht genügt. Vielmehr sollte man vom Inhalt selbst ausgehen. Und dann gewähren nicht die Formen, sondern die Sachgesichtspunkte Einblick in den Zusammenhang – nur so ist auch die Disparatheit der Formen in den Logienkompositionen verständlich, soweit sie auf älteste Traditionsschicht zurückgeht, z. B. Lk 12, 22ff. par. Wie läßt sich erklären, daß in Mt 23, 12 (Wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden, und umgekehrt)

»das eschatologische Gesetz der Entsprechung von Tat und Vergeltung durch das andere der Umkehrung des Irdischen ersetzt wird« (177)? Zunächst ließe sich ja sagen, daß Mt 23, 12 einem apokalyptischen Dualismus entspricht. Aber der Satz muß deshalb noch nicht apokalyptisch verstanden werden. Die Passivkonstruktion des Futurs im Nachsatz deutet auf Gott oder den Menschensohn als logisches Subjekt. Hier ist aber noch etwas zu berücksichtigen. Sätze wie der unverdächtige in Gal 6, 8a (Wer auf sein Fleisch sät, wird aus dem Fleisch Verderben ernten) setzen sogar (trotz Röm 7!) unser »Fleisch« als etwas Anderes, von uns Verschiedenes voraus. Der Grund dafür liegt im Verständnis der Aussaat (vgl. 1. Kor 15, 36; Mk 4, 28). Die Ernte kehrt also wie von etwas Fremdem zu uns zurück, von außen her, so wie das, was uns in unsrem Herzen antreibt, seinerseits nach außen drängt, wo sich dann unsre Existenz entscheidet (vgl. Mk 7, 15 par. Mt 15, 11 mit Mt 12, 34). Aber diese Entscheidung unsrer Existenz ist nur deshalb anhängig, möglich und unumgänglich, weil das Draußen, das Fremde, von wo unsre Tat oder unser Werk als entschieden und beurteilt zu uns zurückkehrt, Gott selbst ist. Was im Vergleich mit Naturbezügen die Natur ist, das ist in unsrer Existenz eigentlich Gott selbst! Auf ihn beziehen sich deshalb diejenigen Futura, die unsre Existenz entscheiden, z.B. gleich in dem Vorspruch zu Mk 4, 26ff., nämlich Mk 4, 24f.: Gott selbst ist das Maß, so daß gilt: wer da hat, dem wird gegeben werden usw. Gerade über die Parallelstelle Mt 13, 12 (25, 29) mag dann auch Mt 7, 2 so verstanden werden, so daß freilich weniger der Gesichtspunkt einer alles einengenden Vergeltungstheorie, als vielmehr der Glaube an den in Jesus selbst zur Sprache und Anschauung gekommenen Überfluß *Gottes* seine *Herrschaft* antreten will (Mk 4, 3–8 par.).

Es scheint mir deshalb auch geboten, Frömmigkeitsregeln wie Mt 6, 1–18 (mit ihrem eschatologischen »Refrain« 6, 4. 6. 18) sowohl von ihrem Stil her als auch aus der Sache selbst, etwa dem Gottesverständnis der Bergpredigtmakarismen, zu interpretieren. Was Käsemanns Grundthese ins »Wanken« bringt, ist nicht eine naive Gegenthese, die erst Matthäus für »Sätze heiligen Rechts« verantwortlich macht (172), sondern die inhaltliche Beobachtung, daß Käsemanns ganzer Aufsatz das neutestamentliche Gottesverständnis selbst unerörtert läßt: drückt es nicht von *Jesus* her alle diese Formen zur Zweitrangigkeit herab!? Käsemann muß einräumen, daß Stilreinheit schon in den Traditionen des Matthäus kaum mehr anzutreffen ist. Er geht also von einem stilistischen apokalyptischen Idealtypus aus, sozusagen von einem zu postulierenden apokalyptischen *Grundsatz* heiligen Rechts.

Gewiß unterscheiden sich die neuen christlichen Sätze dieser Art in

ihren Segensqualifikationen sehr früh von ihren jüdischen Vorbildern. So korrespondiert der Adresse der Propheten und Gerechten die Anrede an christliche Propheten und Brüder (Mt 10, 24f.; 10, 42 vgl. mit 10, 41; 13, 16f.). Aber sind die Sätze, die nun der Gemeinde und ihren durch Verfolgung und Aufgaben hervorgehobenen Gliedern Beistand gewähren und Weisheit in neuen Erfahrungen verschaffen, wirklich noch »Rechtssätze«? Ist nicht der Zusammenhang zwischen Gott und der Gegenwart, wie er durch Jesus zur Sprache kam, ein alles Recht höchstens noch als Notrecht zulassender und in Wahrheit das *Wesen* des Menschen (einschließlich ihrer Könige) erschließender? Und ist das Wesen des Menschen nun nicht dort anzutreffen, wo nicht mehr Gott oder die Zukunft den Menschen und das Seine ergänzt, sondern wo Gott sich durch den Menschen ergänzt, um seine Herrlichkeit nicht anders zu zeigen als vorher und immer schon mit der – Ernte auf dem unproblematischen Ackerfeld? (vgl. Mt 5, 45) Die Kategorie des Enthusiasmus reicht nicht aus, um diesen Sachverhalt verständlich zu machen. Wohl aber reicht sie vielleicht aus, um judenchristliche Abweichungen und damit die Größe des Paulus verständlich zu machen, der bei dem Problem blieb, das mit Jesu Verhalten angeschnitten war, dem Problem des Gesetzes. Mit ihm mußten alle, nicht zuletzt Matthäus, fertig werden, weil sich das Gesetz als Phänomen von der jüdischen Existenz ablöste und als Grundproblem der Geschichte erwies, so gewiß der Mensch an einen *Leib* gebunden ist. Aber Gott braucht sich bei unsrem Leibe sein Recht nicht erst zu holen. Das hat er mittels des Todes bereits getan. Wohl aber will uns Gott leben lassen, indem er uns dazu half, den Leib auf das Leibliche zu beschränken, so daß der Mensch wesentlich am Göttlichen zu sich komme. Ist dies nicht der Sinn von Lk 17, 33 und seinen Parallelen, der Sinn dessen, der dieses Wort sprach? Nicht illegitime Anthropologie, wie Käsemann sie offenbar auffaßt und verständlicherweise ablehnt, sondern allerdings eine Theologie, aber Theologie als Klarlegung der mit dem *Glauben* gewährten Verkündigung von Gott selbst ist das movens, ich meine nun doch: der *Geschichte* des Urchristentums, die sich in ihrer Literatur die den Geist fortan beschäftigende Antithese geschaffen und mit dieser Antithese die Theologie als Dienst am Wort des Glaubens apostolisch fixiert hat, vielleicht auch deshalb, um der Konkurrenz zwischen Prophetie und Glauben ein für allemal zu wehren, weil nicht der Prophet, sondern der Nomist der gefährlichere Schwärmer, der Prophet aber der Vater des Nomisten ist. Kein Wunder, daß der Nomist Jesus auszuschalten suchte, indem er ihn als Propheten klassifizierte. Aber dieser Versuch ist doch wohl schon in Mt 11, 7–11 erkannt und abgewiesen. Jesus ließ sich nicht einreihen. Und das Gleiche gilt vom Glauben an ihn (Joh 14, 6).

III

Meine Frage an Käsemann läßt sich dahin zusammenfassen, daß ich wissen möchte, was eine judenchristliche Apokalyptik der von Käsemann rekonstruierten Art noch mit Verkündigung und Glauben zu tun haben soll. Ich wende mich damit nach wie vor gegen die Vokabel »Osterglaube«. Was soll das denn sein? Etwa die Behauptung, Jesus sei zum Menschensohn erhöht? Und werde bald als Weltenrichter erscheinen? Käsemann teilt ja die Meinung derer, die Jesus und das Urchristentum als in einer eschatologischen »Naherwartung« geeinigt vorstellen. Ostern bedeutete dann eben die neue Aktualisierung dieser Naherwartung: was Jesus von Gott selbst erwartete, das wäre nunmehr von Jesus zu erwarten? Und dies Besondere, von Gott auf Jesus Übergegangene, wäre also zu »glauben«? War es so?

Wenn Theologie die Explikation der Offenbarung wäre und Verkündigung das Ausbreiten der Theologie als der Substanz der Verkündigung, dann wäre die Erhöhung Jesu zur apokalyptischen Gestalt oder Figur in der Tat möglicherweise eine Offenbarungsaussage. Offenbarung bestünde so in Satzwahrheiten, in *Lehrsätzen* über Gott und dessen Verhalten zu den Menschen. Aber ebenso klar wäre dann Christus lediglich eine apokalyptische Idee, die es sich gefallen lassen müßte, als mit Hilfe von Visionen willkürlich in die Geschichte eingetreten behauptet zu werden. Der theologische Offenbarungssatz verdankte sich in diesem Falle der spätjüdischen Religionsgeschichte und der Erlebniskraft einiger unter den persönlichen Einfluß des historischen Jesus geratener Menschen, die seiner Kreuzigung eine diese aufhebende Behauptung entgegenstellten, oder eben entgegenwarfen. Nachdem der so *verklärte* Jesus als neues Gottwesen Boden gewonnen hatte, hätte er später die übriggebliebenen Erinnerungen an seine irdische Wirksamkeit an sich gezogen, ebenfalls verklärt und so den Stoff für ein religiöses Portrait gewonnen, wie es in den Evangelien vorzuliegen schiene. Das war ja wohl die Auffassung bereits bei David Friedrich Strauß. Man kann sie durch die frühkatholische Entwicklung korrigiert sein lassen. Je nachdem wird man dann Paulus noch oder nicht mehr zum Urchristentum rechnen. Konsequenterweise: nicht mehr! Im Grunde wäre die ganze urchristliche Konzeption mit der »Urgeschichte« des Urchristentums schon hinter dem Neuen Testament verschwunden. Ich sehe nicht, wie Käsemanns Rekonstruktion einer derartigen (Overbecks!) Beurteilung der Geschichte des Urchristentums entgehen könnte.

Aber Theologie ist eben nicht die Promulgation von Satzwahrheiten und insofern auch nicht die Explikation der Offenbarung, sondern im

Gegenteil derjenige hermeneutische Vorgang, der die Identifizierung der Offenbarung mit Satzwahrheiten zerstört. Satzwahrheiten sind immer allgemeine Wahrheiten. Ob man sie in der Theologie als allgemeine Wahrheiten einer natürlichen Religion auftreten läßt oder etwa als Formulierungen eines jure divino kreierten Kerygma-Dogmas, also des »Osterglaubens«, ist prinzipiell derselbe Vorgang. Sobald der Theologe meint, er habe Gottes Offenbarung in »Vorstellungen« auszubreiten, also die Herrschaft dieser Vorstellungen aufzurichten, ist in Wahrheit sowohl die Verkündigung als auch der Glaube nur noch als Willkürakt möglich. Das wird nicht dadurch besser, daß man die zentralen theologischen Sätze religionsgeschichtlich wahrscheinlich macht.

Wenn dagegen die *Verkündigung* der Offenbarung Gottes im Zentrum steht, dann fallen alle Versuche fort, den Inhalt der Verkündigung in Satzwahrheiten zu entwerfen. Die Verkündigung bezieht sich jetzt nicht mehr auf pure Applikationen irgendeiner Lehrsubstanz, sondern sie ist in Wahrheit »Verkündigung«, ein die Existenz selbst treffendes Wort. Und zwar handelt es sich hier keineswegs nur um irgendein Engagement irgendwelcher Individuen in irgendwelchen soziologischen Formationen, die sich ja in der Tat auch auf apokalyptische Vorstellungen einlassen könnten und eingelassen haben, sondern um etwas das *Wesen* der Existenz Treffendes, so, wie der Mensch in seinem Gewissen wesentlich getroffen wird. Gewiß stellen sich auch dabei Vorstellungen ein. Aber entscheidend ist jetzt nicht die einzelne Vorstellung, z. B. von irgendeiner Verfehlung oder von irgendeiner immanenten oder auch transzendenten Macht, sondern die Art und Weise, wie ich mich dabei mit mir selber auseinandersetze. Ohne Zweifel haben nach der Kreuzigung Jesu Visionen u. dgl. stattgefunden. Aber nun kommt es darauf an, ob und wie sich die davon Betroffenen mit Jesu Kreuzigung auseinandersetzten. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung war bei Paulus die »Einheit von Kreuz und Auferstehung« (BULTMANN). Und eben dies war eine *theologische* Erkenntnis, in welcher sich Paulus klarmachte, was er zu verkündigen hatte, aber noch nicht der Inhalt seiner Verkündigung selbst. Die Verkündigung sagt vielmehr sowohl weniger als auch mehr als die Theologie. Was sagt sie denn? Nun, sie ist Evangelium, d. h. sie sagt Gottes Zeit für den Menschen an, und indem sie das tut, spricht sie diese Zeit dem Menschen zu. Der Mensch lebt nun in zwei Zeiten, derjenigen Gottes und in seiner eigenen, glaubend, daß Gottes Zeit für uns kommt und unsre eigene Zeit eben deshalb vergeht. Und daraufhin *unterscheidet* die Theologie diese beiden Zeiten und hält so unsre Existenz in ihnen offen. Jene paulinische Einheit von Kreuz und Auferstehung in Christus fixiert unsre Existenz als beiden Zeiten angehörend, der vergehenden und der

kommenden, ja gekommenen. Die Verkündigung wird deshalb insofern dialektisch sein, als sie sowohl angesichts der vergehenden als auch in der Teilnahme an der kommenden Zeit Ereignis sein kann. Eben deshalb ist es nicht möglich, die Verkündigung unmittelbar aus dem Neuen Testament zu übernehmen. Wo bliebe sonst die Gegenwart? Nur in ihr *scheiden* sich ja die Zeiten, das Leben vom Tod (Röm 4, 17). Und aus dem gleichen Grunde ist auch das Problem der sog. Parusieverzögerung kein echtes theologisches Problem. Dieses Problem konnte erst entstehen, als der Unterschied der beiden Zeiten nicht mehr verstanden wurde. Es ist das Problem des Abbaues eines von vornherein falschen Ansatzes der Verkündigung in nur *einer* formalisierten Zeit. Ebenso gehören der urchristliche Enthusiasmus und die sog. Naherwartung weder in die Verkündigung noch in die Theologie. Beides sind lediglich psychologische Daten wie die Ostererfahrung auch. Dies alles wird erst interessant, wenn man sich mit solchen Bestimmtheiten des Bewußtseins auseinandersetzt. Und dann zeigt es sich, daß die Geschichte des Urchristentums nur am Rande davon bewegt wird, nicht in den maßgebenden Texten, die doch auch ihr Erzeugnis sind.

Was hat denn die Geschichte des Urchristentums in Wahrheit in Gang gehalten? Ich sagte es schon: eine Aporie, die wir überall, durchaus schon bei Jesus selbst, finden, eben die Aporie, wie sich das neue Gottesverständnis (die beiden Zeiten) mit dem hergebrachten Selbstverständnis, also mit dem Leben unter dem Gesetz, auseinandersetzen sollte. Der Diskontinuität der Verkündigung entspricht eine Kontinuität der Theologie, eben die von Käsemann abgelehnte theologia perennis. Käsemann sieht das nur deshalb nicht, weil er Verkündigung und Theologie identifiziert. Er will eben nicht zugeben, daß Theologie immer zugleich (legitime!) Anthropologie, Zeitverständnis, ist. Dafür muß er den Preis zahlen, daß er die Offenbarung zur jeweils untergehenden Offenbarungs*konzeption* und insofern für den rückwärts gewandten Blick des Historikers verfügbar macht, während er bei unsrer Gegenwart das Auseinander von entflammter Inspiration und leidensfähiger Zucht beklagen dürfte. Was so bleibt, kann doch nur noch Gesetz und Gericht heißen, sozusagen die Erwartung eines Wutanfalls des Weltenrichters, also eine maßlose Traurigkeit. Aber gerade diese Traurigkeit widerspricht m.E. dem Neuen Testament so offensichtlich – auch dem vierten Evangelium! –, daß die Diskussion nur weiterkommen kann, wenn Käsemann seine Einzelaufstellungen revidiert, also jene »Sätze heiligen Rechts« erneut überprüft. Wie das zu geschehen hätte, habe ich am Beispiel von Mk 4, 24f. u.a. zu zeigen versucht. Die »Vorstellungen« wollen nur als Material bestimmter *Einstellungen* gewürdigt sein – darin bin ich vielleicht mit Käsemann de facto

gar nicht so uneinig. Aber welche Einstellung gemeint ist, wenn so verkündigt wird, daß Glaube entsteht, das bleibt die Frage. Jedoch: ist diese Frage nicht in jener Aporie fixiert, die zur Auseinandersetzung mit dem Gesetz zwang? Ich brauche mich mit Käsemann also gar nicht über den Nutzen oder Nachteil einer »hermeneutischen« Besinnung auf die Radikalität seines historischen Denkens zu streiten – es müßte genügen, denjenigen aporetischen Sachverhalt zu interpretieren, der durch das Phänomen des Gesetzes *innerhalb* des mit Jesus anhebenden Glaubensdenkens bezeichnet ist und den *der Historiker* im Neuen Testament fortgesetzt antrifft, ob er sich nun durch die darin vorbildliche, die eigenen Denkprämissen immer wieder überwindende historische Arbeit F. Chr. Baurs leiten lassen will oder nicht. Wer sich aber wie Käsemann überlegt, welche Macht der Apokalyptik innerhalb jenes geschichtlichen *Prozesses* zukam, den wir die Geschichte des Urchristentums zu nennen allen Anlaß haben, der befindet sich ja bereits mit F. Chr. Baur im Gespräch. Was sich dabei geändert hat, ist zum Teil das Gesprächsmaterial, aber nicht das Problem: ob sich die Geschichte des Urchristentums offenbarungspositivistisch fassen lasse oder aber als die Selbstexplikation jener sie beherrschenden Aporie. Nur im zweiten Falle darf man sagen, daß Gottes Offenbarung unverfügbar ist.

IV

Um keine falschen Fronten aufkommen zu lassen, seien hier noch Bemerkungen angefügt, die unsre Diskussionslage kennzeichnen sollen.

Gerade Käsemann bemüht sich ja wie ich und andere auch, nach der Kontinuität der Geschichte des Urchristentums und seiner Entwicklung zur frühkatholischen Kirche, und das heißt doch, nach der Entstehung des Neuen Testaments zu fragen. Wir stellen deshalb z. B. die Frage nach dem historischen Jesus. Wir möchten wissen, welche Bedeutung ihm für den christlichen Glauben zukommt. Käsemanns These, daß sich Gott sein Recht auf Erden hole, weist ihrerseits in diese Richtung. Auch Käsemann vertritt exegetisch die Botschaft von der Gnade Gottes, auch er betont die iustificatio impii. Es dürfte also möglich sein, nach der diesmal notwendig gewordenen Kritik auf das Gemeinsame zu verweisen.

Eben dieses Gemeinsame deutete ich, wie ich hoffe, schon damit an, daß ich auf das Problem des Gesetzes als die das Urchristentum bewegende Aporie aufmerksam machte. Hierzu noch einige Worte.

Schon die These, daß sich Gott sein Recht auf Erden hole, läßt sich ja teilen. Denn Gott wird sich sein Recht holen, weil er es sich bereits geholt hat. Was heißt das? Es heißt, daß der Glaube das Gesetz nicht

preisgibt, sondern daß er das Gesetz rechtfertigt. Damit ist nicht gesagt, daß Gott die Sünde rechtfertigt. Im Gegenteil, er verurteilt sie in alle Ewigkeit. Wohl aber ist gesagt, daß Gott den Sünder rechtfertigt, wenn der Sünder glaubt, daß Gott ihn aus Gnade rechtfertigt. Die Rechtfertigung des Gesetzes erschöpft sich aber nicht in der Gnade! Was geschieht nun mit dem Gesetz? Das ist gerade die unsre Diskussion in Wahrheit weiterführende Frage[1].

An dieser Stelle der Überlegung darf nicht zu früh mit einem Sündenbegriff gearbeitet werden, der Sünde bloß psychologisch, etwa als Geltungsstreben, interpretiert. Nicht ein Streben nur, sondern ein Verfügen kennzeichnet die Sünde, wie z. B. 1. Kor 6, 12–20 deutlich macht. Das Beispiel dafür ist unser Leib. Sofern wir über den Leib verfügen sollen, entsteht an ihm keine Sünde. Wenn wir aber über ihn verfügen, sofern uns der Leib entzogen ist, entsteht gerade an ihm die Sünde. Dann »spricht« unser Leib nicht mehr für uns, sondern dann widersteht er uns als ein uns feindliches Gesetz. Ist das nicht der Grund des fünften Gebotes? Daß Gebote ausdrücklich formuliert werden, so daß also ein sprachlich geformtes Gesetz erscheint, wurde vom Alten Testament mit vollem Recht als Gnade und Gericht in einem aufgefaßt. Man kann Gottes Verheißung von diesem »gegebenen« Gesetz, das sprachlich erschien, nicht trennen, solange man auf die Bibel hört. In diesem Sinne war das Urchristentum biblizistisch. Der Sachverhalt setzt sich aber im Neuen Testament um. Jetzt erscheint das Gesetz z. B. im paulinischen Imperativ. Er darf nicht vorschnell mit dem Indikativ vereinigt werden. Denn dieser Imperativ bindet zwar wohl auch den Glauben an unsern Gehorsam gegen Gottes Willen. Aber der Glaube hat sich ja in solchem Gehorsam zu bewähren, geht ihm also voraus. Der Gehorsam des Glaubens wagt es, Gottes Willen stets neu zu formulieren. Er bewegt sich innerhalb der konkreten Situation, indem er hier das uns Entzogene und das uns Verfügbare auseinanderhält, so wie das Paulus z. B. in 1. Kor 7 versucht. Das Gesetz enthüllt sich also als in seine ihm eigenen Grenzen verwiesen. Es deckt sich wieder mit derjenigen Sprache, die die Sachen selbst innerhalb der konkreten Situation sprechen, indem sie uns zwischen dem uns Verfügbaren und dem uns Unverfügbaren immer neu zu unterscheiden lehren.

Ich hatte die Frage gestellt, woran die Offenbarung *anknüpfe* (s. o. S. 250). Jetzt wird vollends deutlich, daß sie an das Gesetz anknüpft: es kommt alles darauf an, ob wir wieder in jene Lage versetzt werden, in welcher die Dinge selbst als das uns Verfügbare und als das uns Unverfügbare

---

[1] Vgl. dazu meine Ges. Aufsätze I, 1959, 285 ff.

mit uns reden. Und in dieser Lage kommt es darauf an, daß Gott angesichts des uns Verfügbaren als Derjenige zu Worte kommt, der hinter dem uns Unverfügbaren steht. Dann wird uns gerade das uns Verfügbare zur Anschauung des *Heils*, wie es hinter dem uns Unverfügbaren auf uns zukommt und in Jesus bereits auf uns zugekommen ist. So werden unsre Werke zum Kriterium dessen, was wir zu sagen haben, weil es uns von Gott gesagt *ist*. Die Sünde kam als der Mißbrauch des uns Verfügbaren vor dem Gesetz. Aber das Gesetz kam als der Widerstand des uns Unverfügbaren vor der Gnade des Evangeliums. Das Leben kam vor dem Tode. Aber der Tod Christi kam vor dem Worte des Evangeliums und machte es zur reinen Verheißung des Lebens, der unsre Werke zu dienen haben, indem sie ihr *entsprechen*. Der Glaube ist also in der Tat Hoffnung auf Gott. Und diese Hoffnung ist, wie mir scheint, in Jesus zu Worte gekommen und im Glauben an Jesus festgehalten worden. Sie ist uns zur Verheißung gemacht, im Unverfügbaren. Deshalb bleibt die Frage, ob unser Tun der Verheißung entspricht, ob also der Glaube an die Verheißung allezeit sofort zum Gehorsam des Glaubens führt. Geschieht das, so spricht das Neue Testament von der Liebe als der rechten Anschauung des Heils.

Weil es aber mit dem Gehorsam des Glaubens nicht gut zu stehen pflegt, weil uns die Folgen der Sünde leicht überwältigen, deshalb ist dem Wort der Verheißung eine Stärke gegeben, welche die Kraft des gegen die Sünde stehenden Gesetzes weit übertrifft. Der Glaube hat Gottes Beistand auch für sich selbst nötig. Daher wurde Jesus als dieser Beistand Gottes verstanden.

Hier entsteht aber die Frage, ob die ganze Strenge des Gesetzes festgehalten wird, sobald man sich auf Gottes Beistand beruft. Sie wird festgehalten, wenn Jesu Kreuz (und seine Verkündigung als dessen Kommentar) festgehalten wird. Dann ist es aber schlecht, dem in die Geschichte der Sünde verwickelten Sünder von einem »Osterglauben« zu reden, bei dem er sich zu leicht beruhigen könnte. Vielmehr muß an dieser Stelle von der Verkündigung selbst gesprochen werden. Denn sie allein vermag Jesu Kreuz so einzuschärfen, daß Gottes Verheißung das uns unverfügbare Wort an uns bleibt. Deshalb hat Paulus auch Jesu Kreuz durch das Gewissen interpretiert. Es steht nun *das Gesetz gegen das Gesetz*, d.h. es kommt alles darauf an, ob die Verkündigung die Vollmacht bekommt, d.h. so geistvoll ist, daß sie dem Gesetz den rechten Ort in unsrer Existenz anweist. Das tut die Predigt, nicht indem sie uns in die Zwangsjacke einer existentiellen Paradoxie preßt, sondern indem sie dem Gesetz im Geist zur rechten Anschauung verhilft, weil sie versucht, Gottes Verheißungswort und unser Tun in Übereinstimmung zu

bringen. Im Geist sind Glaube, Hoffnung, Liebe beieinander. Daher orientiert sich Paulus an Glaube, Hoffnung und Liebe. Unser Leben wird, wenn das geschieht, um des Geistes willen in der Existenz Jesu eine anschauliche Vorgabe bekommen. Diese Vorgabe feiert die Gemeinde z. B. im Abendmahl. Hier sprechen Brot und Wein zu uns als Gottes Wort. Und dieses Geschehen heißt uns glauben, daß uns Gottes Wort nicht entzogen werden soll, sondern so gegeben bleibt, wie es in Jesus erschien. Der Ereignischarakter der Offenbarung, BULTMANNS berühmtes »Daß«, äußert sich nicht in der Behauptung eines speziellen Osterglaubens, sondern in der Freude an Gottes in Jesus erschienenem Wort, in der Freude an der ereigneten Externität der Offenbarung. Eben deshalb darf das finitum capax infiniti nicht mit einer Offenbarungskonzeption, nicht mit einem apokalyptischen »Denkprojekt« (um mich HEINRICH OTTs Ausdruck zu bedienen) identifiziert werden.

Die Theologie hat die Aufgabe, die Anschaulichkeit der Offenbarung an der durch Jesus entschiedenen Geschichte des Gesetzes, an der Geschichte des Gesetzes innerhalb unsrer Existenz in der Welt des Verfügbaren, zu explizieren. Denn Gott spricht Recht, indem er unsre Werke an sein Wort und sein Wort an unsre Werke bindet – das ist Gnade, um Jesu willen. Und wenn nun einer sagen wollte, damit wäre auch der Glaube zum Werk geworden, so hat er nichts verstanden. Denn der Glaube ist der Herr seiner Werke. Wollte man einwenden, als Annahme des Verheißungswortes, als Hoffnung, sei der Glaube doch auch ein Tun, so muß man ihm antworten, gewiß, aber nicht ein Werk. Denn das Tun des Glaubens, also der Glaube selbst *als unser* Tun, ist als Antwort an Gottes in Jesus anschaulich gewordenes Wort gebunden, ist Antwort als Bekenntnis zu Jesus, zu Jesu Herrlichkeit als Gottes Wort, und deshalb nicht unser Werk, sondern die Entsprechung zu Gottes Werk. Wohl aber nehmen nun alle unsre Werke etwas von diesem Charakter des Glaubens an. Unser Glaube regiert so unsre Werke und steht andererseits gegen unsre Werke, weil er – aus Gnade – auch dann festgehalten werden kann, wenn uns unsre Werke angesichts der Sünde unheimlich werden. Und so sind denn unsre Werke wenigstens prinzipiell verfügbar, der Glaube aber nicht. Der Glaube kann nur Geschenk sein. Es bleibt also bei dem Ereignischarakter der Offenbarung gerade *wegen* ihrer Anschaulichkeit, und eben deshalb bei der Hoffnung auf Gott, und so kann ich denn auch sagen: bei Gottes Recht (2. Kor 5, 21). –

Unsre Diskussion wird dauernd dadurch behindert, daß man, wahrscheinlich im Zuge neukantianischen Denkens, (wie wohl schon Fichte 1794) meint, die »Person« sei unanschaulich. Wenn aber das Sein des Menschen die »Existenz« ist, dann ist das nicht wahr. Vielmehr gewährt

gerade die »Person« im Gegensatz zu allen menschlichen Teilaspekten die rechte Anschauung von uns allen, freilich nur – als Existenz. Denn Existenz ereignet sich. Und das Ereignis gewährt die wahre Anschauung. Denn es ist der Grund jeder Anschauung. Wenn wir z. B. sagen »der Glaube flieht nicht«, so wissen wir in der gleichen Situation voneinander ganz genau, wer flieht, wer nicht und wer Beistand braucht. Also soll man der Person die Anschaulichkeit nicht nehmen. Die daraus zu ziehenden Folgerungen für die Praxis des Alltags sind freilich oft niederschmetternd. Aber hält man dem stand, so ist die hermeneutische Bedingung da, die uns Gottes Wort, die uns Jesus wieder nahekommen und verstehen läßt, und unsre Predigt hört auf, ein fader pseudotheologischer Vortrag zu sein, so daß sie auch auf apokalyptischen oder heilsgeschichtlichen Kopfschmuck verzichten kann. Die Probleme der Theologie sind nicht Topoi der Predigt, wohl aber sind die Topoi der Predigt Probleme der Theologie, z. B. Kraft, Liebe und Zucht.

Nun sprach ja auch BULTMANN von der »konkreten Situation«. Wie verhält sie sich zu dem Wunder? Es scheint, als gelangten wir mit dieser Frage leichter ins Freie. Ich möchte die Diskussion deshalb mit GÜNTER KLEIN weiterführen[1]. Wie muß man das Phänomen des Wunders im Neuen Testament angehen? Inwiefern läßt sich die Theologie nur im Horizont des Wunders, nicht des Mirakels, verstehen? Etwa so, daß das Wunder selbst zuerst im Horizont der Theologie *verständlich gemacht werden* muß? Aber auch dann bedingt beides einander, so daß deutlich wird, daß nicht Theologie und Apokalyptik, sondern *Theologie und Ontologie* aufeinander angewiesen zu sein scheinen. Die Aufgabe der Theologie erscheint so primär allerdings als eine ontologische[2].

a) Der BULTMANN-Tradition getreu grenzt G. KLEIN das Wunder gegen das Mirakel ab. Er versteht unter dem Wunder die »personale Begegnung«, zu welcher die Predigt durch die Verkündigung der Vergebung der Sünden führt, so daß der Mensch von sich selbst fortgerissen wird, während der antike Mensch sonst durch Mirakelsucht zur personalen Begegnung unfähig ist. Als Beispiel dient KLEIN insbesondere die Wun-

---

[1] GÜNTER KLEIN, Wunderglaube und Neues Testament, veröffentlicht in der Reihe »das gespräch«, Heft 28, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal-Barmen, 1960.

[2] Daß und wie ich mich dabei trotzdem gegen HEINRICH OTTs Bemühung um die Beziehung zwischen Theologie und Ontologie abgrenze, dürfte das Folgende selbst zeigen. Aber H. OTT steht mir natürlich näher als z. B. HANS-WERNER BARTSCH, der in seinem gegen mich geschriebenem Aufsatz »Die Bedeutung des Anwendungsbereiches der existentialen Interpretation innerhalb der Theologie« (Ev. Theol. 21, 1961, 224–234) des ontologischen *Problems* überhaupt nicht ansichtig geworden ist.

dergeschichte vom Glauben des Hauptmanns zu Kapernaum. Der Vergebung folge die Buße.

Kritik: Gerade diese Wundergeschichte zeigt, daß der Heide bereits bußfertig und insofern von sich selbst befreit zu Jesus kommt. Seine Buße ist also nicht die Folge des Glaubens, sondern dessen Voraussetzung. Desgleichen dürfte Q unter dem Zeichen des Jona nicht die Predigt Jesu, sondern die Bußpredigt des Täufers verstanden haben.

Der Gegensatz, welcher durch Jesu Predigt erschlossen wird, ist also nicht der Gegensatz zwischen Gott und dem sündigen Menschen. Denn dieser Gegensatz beherrscht schon die Täuferpredigt und das Alte Testament, aber auch den Pharisäer. Es geht auch nicht darum, daß dieser Gegensatz durch Jesus radikalisiert worden wäre. Denn die Radikalisierung dieses Gegensatzes könnte nur der Gegensatz von ewigem Leben und ewiger Verdammnis sein, also der *entschiedene* Gegensatz zwischen Gott und Mensch. Aber zu diesem Zweck bedürfte es keiner Predigt mehr. In Wahrheit verkündigt Jesus den Gegensatz zwischen einer alten und einer neuen Zeit.

Nicht das ist die erste Frage, wie sich ein Mensch zu sich selbst oder auch zu andern verhalten *will* bzw. wonach er *strebt*. Die erste Frage ist vielmehr, was ein Mensch *vermag*, wie jener Vater des epileptischen Knaben, der sein Unvermögen erkannt hat und unter dieser Erkenntnis leidet. Dieser Vater kommt nicht als »Skeptiker« zu Jesus, wie KLEIN meint, sondern lediglich als ein infolge seines eigenen Unvermögens Hilfe suchender Mensch, der merkt, daß sein Glaube bis dahin nicht ausgereicht hat, um ihm zu helfen. Deshalb hängt alles davon ab, ob die Zeit des Glaubens für ihn kommen werde, und die Paradoxie des Satzes »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« bezieht sich auf das Zugleich der Zeit des Unglaubens und der Zeit des Glaubens, d.h. auf das dem Vater widerfahrende Beieinander von Jesus und ihm. Dieses Beieinander ist zwar ein personales Verhältnis. Aber während der Vater Jesus um Hilfe angeht, erscheint Jesus als derjenige, der *allein* das Zugleich der beiden Zeiten verifizieren kann. Der Vater macht also nur für den Leser einen »Sprung« von sich selbst weg oder »über sich selbst hinaus«. Dieser Sprung würde nichts nützen, wenn Jesus jenes Zugleich der beiden Zeiten nicht verifizieren würde.

So erhebt sich die Frage, warum Jesus dieses Zugleich nur durch sich selbst verifizieren kann. Warum fordert die Zeit des Glaubens eine Verifikation durch Jesus? Ist es etwa so, daß die personale Begegnung zwischen Gott und Mensch, also dem, der Sünde vergibt, und dem, der dieser Vergebung bedürftig ist, nur dadurch herbeigeführt werden kann, daß Jesus uns zwingt, sie ausdrücklich als Paradox anzuerkennen und uns

daraufhin für das sola fide als den Glauben einfach an das *Ereignis* der Offenbarung des die Sünden vergebenden Gottes, und damit der Existenz oder des Seins Gottes für uns, zu entscheiden? Aber dann wäre z. B. Ps 73, 23–26 der ausreichende Ausdruck für die Christusoffenbarung, d. h. der Glaube hätte lediglich an das *Ereignis* dieses Seins Gottes zu glauben (existentieller Bezug des BULTMANNschen »Daß«). Jesus wäre in diesem Fall lediglich derjenige Mensch, dessen sich Gott bedient hat, um uns alle »ein für allemal« vor die Entscheidung zum Glauben an das Sein Gottes für uns und damit zum Glauben an die Sündenvergebung, die dann im Blick auf uns iustificatio impii wäre, zu führen.

Aber hier erhebt sich die Frage, ob Jesus in diesem Falle nicht lediglich der historische Repräsentant des Paradoxes, also der paradoxen Logik jenes Zugleich der beiden Zeiten wäre. Auch in diesem Falle müßte Jesus ein Mensch sein, der das Paradox so zur Geltung bringt, daß es auch seine *Existenz* charakterisiert. Und es fragt sich, ob die Betonung der Kreuzigung Jesu diesem Sein Jesu schon entspricht, falls Jesu Verkündigung das Zugleich der beiden Zeiten *nicht* schon als Paradox verstanden hätte. M. a. W.: das Kreuz Jesu, das in der Tat jenes Paradox zum Vorschein gebracht haben kann, muß sich eine Interpretation durch die Verkündigung Jesu gefallen lassen, wie denn auch Jesu Verkündigung durch Jesu Kreuz bzw. das Verständnis seines Kreuzes korrigiert worden sein kann. Gibt es Kriterien, die diese Fragen zu fördern vermögen? Deutet etwa die Tatsache, daß auch KLEIN das *Wunder* als personale Begegnung mit Gott auffassen kann, auf ein in seiner Gedankenführung, die ebenfalls zum Paradox hinläuft, übersprungenes Moment hin?

b) Will man weiterkommen, so muß zuerst darauf hingewiesen werden, daß sowohl KLEINs Terminus »personale Begegnung« als auch BULTMANNs »Daß« primär nicht einen existentiellen, sondern einen *existentialen* Charakter haben. So, wie BULTMANNs »Daß« den *Ereignischarakter* der Offenbarung Gottes festhalten will, soll auch der Terminus »personale Begegnung« den existentialen Charakter der menschlichen Existenz als eines immer »Zum-andern-sein« (Mitsein) festlegen. Das bedeutet, daß mit beiden Termini sowohl von BULTMANN als auch von KLEIN (vgl. GOGARTEN) das Sein des Menschen *als hinreichend verständlich gemacht* behauptet wird. Aber dabei ist etwas Wesentliches übersprungen. Beide Theologen übernehmen in diesen Termini nicht bloß eine Aussage über das Sein, sondern lassen dieses Sein zugleich in einem Seienden verwurzelt sein, BULTMANN in der Figur des Paradoxes als der Auslegung des Kreuzes Jesu, seiner Bedeutsamkeit; KLEIN in dem den Menschen am Mitsein verhindernden (Mirakel-)Streben, das den Menschen in sich selbst hineinbannt. Beide Theologen machen außerdem Gebrauch von der

Zeit, indem sie die Zeitbestimmung ihrer Seinsaussagen mit der konkreten Zeit als der Situation der Verkündigung identifizieren. Darin bekundet sich immer noch der uns durch M. HEIDEGGER erschlossene *ontologische* Bezug des Seins auf die Zeit. Wenn die Theologie von existentialen Sätzen Gebrauch macht, in denen sie die ontische (zeitliche) Verwurzelung des Seins notwendig zur Geltung bringt, muß diese Notwendigkeit selbst ontologisch untersucht werden, damit die ontische Verwurzelung des Seins im Seienden nicht als Sondergut der Theologie mißverstanden werde. Worin besteht die ontische Verwurzelung des Seins?

c) Der Titel von HEIDEGGERS Buch »Sein und Zeit« besagt den hermeneutischen Zirkel in dessen schärfster Bestimmtheit[1]. Im Sein ereignet sich Zeit, in der Zeit erscheint das Sein. Die Unterscheidung von ontologisch und ontisch meint Zusammenhänge und meint nicht, daß das Sein vom Seienden jemals abgeschnürt wäre. Es ist freilich ein Irrtum, zu meinen, das Sein sei in seinem Wesen das Sein des Seienden nur in dem Sinne, als ob das Seiende ein Prädikat eines Subjekts Sein wäre, d.h. als ob das Sein in erster Linie eben die Struktur des Seienden festlege. Ontologische Analyse liefe sonst immer auf eine Strukturanalyse des Seienden hinaus, und das Seiende wäre dann lediglich die Verwirklichung seiner Struktur, seines Seins. Aber eine derartige Ontologie ist lediglich angewandte Ontologie, nicht ursprüngliche Ontologie. Die *ursprüngliche Ontologie* fragt nach dem Sein nicht bloß als der Struktur des Seienden, nicht bloß nach dem Seienden im ganzen – sonst wäre Sein lediglich Seiendheit –, sondern sie fragt nach dem Sein *als* Sein. Die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein wird hier sogar hinfällig, wenigstens zunächst. Das Sein schließt als Sein das Phänomen nicht aus, sondern ein. Das Sein *ist* phänomenal. Es erscheint, indem es scheint, d.h. Licht bringt. Das Sein ist phosphorisch. Dabei ist das Sein insofern kein Seiendes, als es immer nur als Beziehung waltet. Aber als Beziehung zwischen Bezügen *ist* das Sein gerade phänomenal. Existentiale wie Verstehen, Angst, Sorge sind Seinsweisen. Als Beziehung beziehen sich die Existentiale aber alle auf das in ihnen wirksame und deshalb erscheinende und insofern Licht bringende Phänomen des Seins. Dieses Phänomen ist das Zeit-wort. Das Sein scheint als Zeit und bezieht so das Seiende auf den Menschen und den Menschen auf das Seiende, weil der Mensch, ob er das weiß oder nicht, in den Existentialen die Zeit selbst zur Sprache bringt. *Das Sein des Menschen ist die Zeit zum Wort.* In diesem Wort verrät der Mensch, was ihm zeitlich erschlossen ist sowohl im Blick auf

---

[1] Vgl. zum Folgenden auch HANS-GEORG GADAMER, Wahrheit und Methode, 1960; z.B. S. 234ff., 429ff.

das Seiende als auch im Blick auf sich selbst – dies ist sein Selbstverständnis, das als solches nicht bewußt zu sein braucht.

d) Wenn Jesus zwischen zwei Zeiten so unterscheidet, daß er diese Zeiten anscheinend paradox identifiziert, so behauptet er damit nicht nur den Ereignischarakter der Offenbarung, sondern in der Tat *zugleich* das Ereignis der Zeit selbst. Dieses Ereignis kann nur uneigentlich in zwei Zeiten zerlegt werden. Das Paradox ist also eine Aussageform der uneigentlichen Existenz. Die Zeit ist ihrem Wesen nach je einzig. Sie ist *Gegenwart*, die auf keinen Fall übersprungen werden darf, sondern verstanden werden muß, mag sie auch historisch vergangen sein – um so deutlicher wird uns ja der in ihr erhobene Anspruch! Deshalb behauptet Jesus, wenn er die Zeit in deren Wesen zur Geltung bringt, daß man sich für *seine* Zeit als die einzige Zeit des Menschen zu entscheiden habe, weil man andernfalls, z.B. in einem Zeitkontinuum, der Zeitlosigkeit, der Zeitberaubung, verfällt. In Jesu Zeit erscheint nun die Zeit selbst, *als* Gegenwart. Die Gegenwart wird, wenn Jesus die Zeit wesentlich zur Geltung gebracht hat, gerade *als* Gegenwart immer neu zur Quelle des Seins Gottes zu uns: Gott hat dann jetzt, in der Gegenwart, Zeit für uns, so daß *wir* Gottes Zeit für uns als *unsere* Gegenwart zu verstehen haben, wenn Jesus Recht behält. Sofern nun der Mensch Sünder ist, also nicht aus der Gegenwart zu leben vermag, spricht Jesus dem Menschen Freiheit von sich selbst zu. Daraus folgt, daß der auf Jesus hörende Mensch die Gegenwart gerade dann versteht, wenn er in der Gegenwart von sich selbst abzusehen vermag. Wohin blickt er da? Nicht auf sich selbst, sondern auf den Nächsten. Aber der Anblick des Nächsten läßt den Glaubenden nicht beim Nächsten verweilen, sondern sowohl dessen Not, als auch dessen Freude werden als Mangel an Glauben und als Reichtum im Glauben verstanden werden und weisen deshalb am Leitfaden der Gegenwart, nämlich im Blick auf unser jeweiliges *Verständnis* der Gegenwart, über eine Weltbeurteilung auf Jesus zurück, weil Jesus das Sein Gottes für uns unbeirrt *als* Gegenwart verkündigt hat! Dieser Verweis zurück auf Jesus ist ein geschichtlicher Bezug, in welchem sich gerade das Sein Gottes für uns *als* Gegenwart bekundet. So wird das Sein Gottes für uns, aus der geschichtlichen Nähe unserer verstandenen Gegenwart zu der Gegenwartsverkündigung Jesu, *als Wort Gottes* phänomenal; d.h. in diesem geschichtlichen Bezug zu *Jesu Gegenwartsverständnis* spricht sich noch heute das Sein Gottes für uns aus[1].

e) Dem Glauben ist das Wort Gottes als Inhalt so gegeben, daß das Wort Gottes, *als Phänomen*, Gottes Sein für uns *als* die uns in Jesus

[1] Die Termini radikal, früh und konkret gehören ontologisch zusammen!

ereignete Zeit mit unserer *eigenen* Gegenwart zur Anschauung bringt: Unsere Gegenwart spricht uns dann von Gottes Sein für uns. So wird unsere Zeit als Gegenwart zum *Sprachereignis*, d.h. zum Ereignis derjenigen Beziehung, in welcher wir uns als Existierende, und das heißt als Beschenkte, das heißt als von außen, nämlich geschichtlich, zu uns selbst Gebrachte weil von uns selbst Befreite angesprochen wissen. Wir stehen dann in einem Licht, in welchem uns deutlich wird, was mit den Menschen geschieht, wenn sie glauben. Und dieses Sehen des Glaubens ist wunderbar zu nennen, weil hier Gott selbst nicht nur gedanklich, sondern aus dem Verständnis für die Lebensnotwendigkeiten des Menschen als der das Sein selbst zeitlich Verfügende real erscheint. Gott *ist* also derjenige, welchem wir die Zeit selbst verdanken, der sie gibt und der sie nimmt, und den wir so gut kennen, daß wir nur gefragt bleiben, ob wir wollen, was Gott an uns tut, weil wir nicht mehr gefragt sind, ob wir tun, was Gott will. Die *Sünde* des Menschen ist also nicht ein Streben oder Begehren, sondern ein unberechtigtes Verfügen, bzw. ein *Akt* des Willens, ein böser Wille. Aber dieser böse Wille wurde schon vor Jesus getadelt. Was Jesus verkündigt, ist demgegenüber nicht einfach ein guter Wille, sondern die Zeit zum guten Willen, d.h. die Behauptung, daß der Mensch nur noch die Wahl zwischen der Gnade und dem Untergang hat. Und auch diese Behauptung wird nicht dem Zuhörer einfach anvertraut, so daß es am Zuhörer läge, die Behauptung zu verifizieren, sondern Jesus bleibt bei der Behauptung, indem er sie so an sich selbst verifiziert, daß *er allein* die Zeit zur Gnade als Gegenwart veranschaulicht. Die Gegenwart bleibt ihm *seine* Gegenwart! Das Kreuz erweist also Jesu Behauptung nicht als Paradox, sondern Jesu Kreuz ist die logische Folge der Verkündigung Jesu, weil diese Verkündigung als Wort Gottes nur dann geglaubt werden kann, wenn der Hörer *Jesus* als im Namen *Gottes* redend anerkennt. Ist diese Stellungnahme Sache des Willens, Antwort, so muß Jesus an dem Sünder sterben, wenn der Glaube nur als Geschenk gewährt werden kann; denn der Glaube bleibt unverfügbar. Dann ist Jesu Zeit nur für die anderen Heilszeit, für ihn aber Leidenszeit, weil er ja um der Gegenwart willen, also um der Einen Zeit willen, öffentlich auftreten muß.

Das Wunder der Offenbarung Gottes besteht also darin, daß der Unglaube den Glauben nicht unterkriegen kann, und der Streit des Glaubens mit dem Unglauben bleibt der Streit um die Legitimation der Gegenwart, um die Zeit als das Sein Gottes für uns und damit um die Unverfügbarkeit der Zeit. Das Unwesen der Sünde ist ein Verfügen über die Zeit, das ontologisch im Horizont einer illegitim gewordenen Zeitkontinuität geschieht. Deshalb sind Tod und Untergang die besten Zeu-

gen Gottes in einer ungläubigen Welt, die zwar die Buße kennt, aber nicht Buße tun will, obwohl sogar die Zeit zum Glauben gekommen ist.

Das Wunder dürfte also dort Ereignis sein, wo die Zeit zum Worte Gottes gekommen ist: als *Zeit* zum Glauben, zum sich *sofort* Einlassen auf dieses Wort, das ja Zeitansage ist, Gegenwart eröffnet. Sagen das nicht die evangelischen Wundergeschichten? Stehen sie nicht als »Zeugnisse« eines aktuellen Wundergeschehens dem nur literarischen Wundergeschehen der Apokalyptik genau so *bewußt* entgegen wie Jesu Gleichnisse der Tora entgegenstehen? Exegetisch formuliert: korrigiert Markus die Apokalyptik? Der Einwand, die durch eine konsequente existentiale (ontologische) Interpretation des Neuen Testaments (!) zum Vorschein kommende Relation »Wort – Glaube« verkürze die Apokalyptik zur »präsentischen« Eschatologie, ist zwar vorauszusehen, trifft aber Jesus selbst und verkennt Jesu Anspruch, im Namen Gottes *geredet zu haben.* Die apokalyptische Terminologie beweist in dieser Sache so wenig und so viel wie Mirakelstoffe für das evangelische Wunderverständnis, wie G. Klein ganz richtig gezeigt hat.

Vorbemerkung

Das Heft enthält drei Referate, die auf der Tagung des Arbeitskreises Alter Marburger vom 17. bis 21. Oktober 1960 in Bethel gehalten wurden. Zwei Beiträge zur Sache wurden angefügt.

Der Herausgeber

Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments

von

Herbert Braun

Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments ist doppelter Art. Nimmt man »Theologie« im weiteren, üblichen Sinn, so muß man die Problematik dahin bestimmen: die Autoren des Neuen Testaments machen über das Heil des Menschen, über seine Stellung zu Gott Aussagen, die untereinander nicht in Einklang zu bringen sind und die schon durch ihre Disparatheit dartun, es kann in ihnen nicht um das gehen, was sie, expressis verbis, nun widersprüchlich zueinander aussagen. Faßt man dagegen Theologie im engeren Sinn, also als Lehre über die Gottheit, so zeigt sich deutlich: das Neue Testament rechnet wie die alttestamentliche, jüdische und zum guten Teil auch die hellenistische Literatur naiv mit der Existenz einer Gottheit und ist darin getrennt von uns, die wir diese Voraussetzung so nicht mehr zu machen vermögen. Beide Arten der Problematik hängen ihrem Wesen nach miteinander zusammen. Sie sollen hier aber getrennt nacheinander behandelt werden. Erst danach kann in einem dritten Teil der Versuch zur Sprache kommen, diese doppelte Problematik zu durchstoßen.

I.

Das Neue Testament macht über zentrale theologische Gegenstände auseinandergehende Aussagen. Wir denken nacheinander durch: die Christologie, die Soteriologie, die Stellung zur Tora, die Eschatologie und die Sakramentslehre.

a) Zwar ist sich das ganze Neue Testament darin einig, daß Jesus lehrt. Die Predigt des synoptischen Jesus – ich bin immer noch der Meinung, in ihr sind am ehesten Bruchstücke aus der Predigt des historischen Jesus enthalten – fordert vom Menschen den radikalen Gehorsam gegen Gott und das schrankenlose Eintreten für den Nächsten. Dabei hält es gerade dieser Prediger des unbedingten Gehorsams mit den religiös Deklassier-

ten unter den Zeitgenossen. Die Person dieses Predigers dagegen scheint – abgesehen von seinem Fordern und abgesehen von seiner Freundschaft mit Zöllnern und Sündern – für die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit ohne Interesse gewesen zu sein. Das wird zu gelten haben, auch wenn man annehmen wollte, der historische Jesus habe sich selber für den Messias gehalten: gefordert hat er selber solche Anerkenntnis von seiner Umgebung offenbar nicht. Die erste Gemeinde bekennt mit dem Osterglauben Jesus als den demnächst kommenden Messias. Die Christologie wird zum Zentrum. Jüdische, hellenistische, gnostische Hoheitstitel werden jetzt auf Jesus angewendet. Sie werden Schritt um Schritt in Jesu Leben zurückgeblendet. Das vierte Evangelium ist ein Endpunkt solcher Entwicklung. Hier redet Jesus ausschließlich von der Notwendigkeit, ihn als Heilsträger zu erkennen und anzuerkennen. Dem entspricht, daß von dem Wachsen der Christologie der Anruf, den der historische Jesus an den Menschen richtet, zurückgedrängt wird. Der paulinische Christus erwirkt sterbend und auferstehend das Heil; seine Paränese aber spielt keine zentrale Rolle. Der johanneische Jesus vollends ruft nicht zum Gehorsam gegen Gottes Gebote allgemein und zur Liebe gegen den Nächsten im allgemeinen; er ruft zur Anerkennung seiner selbst. Das neutestamentliche Bild Jesu ist vordergründig nicht auf einen Nenner zu bringen.

b) Das gesamte Neue Testament blickt auf das Endheil, das der Mensch vor Gott gewinnen soll. Dieses Endheil gewinnt der Mensch nach der Predigt Jesu dadurch, daß er der Weisung Jesu gehorcht und in solchem Gehorsam sich jeglichen Anspruch vor Gott zerbrechen läßt. Eine spezielle Anschauung über die Würde Jesu ist hier von dem Gehorchenden nicht gefordert. Seit der Entstehung der Urgemeinde gilt als Bedingung für die Heilserlangung das Ja zu Jesus als dem Heilbringer. Dies Ja tritt dem geforderten Ethos einfach zur Seite, ohne daß zwischen dem Ja zum Heilbringer und dem geforderten Ethos eine organische Verbindung hergestellt ist: so jetzt in Teilen der kath. Briefe, auch in den Acta. Das Ja zu Jesus als dem Heilbringer kann aber auch sehr profiliert ausgelegt werden: als Ruhmverzicht, als Gehaltensein von Gottes wunderhaftem Tun (πνεῦμα), dem die Verpflichtung rechten Wandels entwächst, so Paulus; als Ja zu der wahren Wirklichkeit, an der gemessen das materiell oder religiös Vorgegebene unwirklich wird, zu der Wirklichkeit, in welcher der Gehorsame sich selber erst recht verstehen lernt, so Johannes. In der synoptischen Gestalt ist die Problematik der Gewinnung des Endheils wohl gesichtet; aber das Endheil gilt als gefährdet vom Ungehorsam des Menschen, der Gehorsame dagegen wird errettet werden, und von einer *christologischen* Überwindung dieser Gefährdung ist noch nicht die Rede.

Die naive Nebeneinanderstellung von Christologie und Wandel signalisiert später zwar die grundsätzliche Unmöglichkeit für den Menschen, das Heil zu gewinnen, macht diese Unmöglichkeit aber nicht recht einsichtig. Paulus und Johannes dagegen unterstreichen das Gerettetwerden als menschliche Unmöglichkeit; hier wird Christus zur Chiffre für die organische Aufhebung dieser Unmöglichkeit mittels des göttlichen Wunders. Die soteriologische Frage erhält, vordergründig betrachtet, im Neuen Testament keine einhellige Antwort.

c) Dem entspricht die Stellung des Neuen Testaments zur Tora, zum alttestamentlich-jüdischen Gesetz. Verschiedene Gesichtspunkte sind hier im Spiel und müssen von uns nacheinander bedacht werden. Einmal geht es um die Frage des Inhaltes der einzelnen Weisungen. Wie die Synoptiker zeigen, hat Jesus die Inhalte der Tora grundsätzlich für völlig verbindlich angesehen. Jesus verschärft sogar die Tora: mit dem Dasein für den Nächsten ist es ernster gemeint, als die zeitgenössische Auslegung der Tora, ja als der Wortlaut der Tora es selber anzeigen. Gerade die Radikalisierung der Tora führt nun freilich zu ihrer konkreten Sprengung. Die kultische Reinheit wird von Jesus vergleichgültigt. Den Sabbat scheint er bei seinen Heilungen provokativ gebrochen zu haben. Diese konkrete Freiheit gegenüber der Tora hebt bei Jesus aber nicht das grundsätzliche Ja zu den Torainhalten auf: das Leben erlangt, wer den Dekalog hält. Diese in sich nicht eindeutige Haltung wird nun in der Folge modifiziert. Eine streng judenchristliche Betrachtung sieht in Jesus den, der die Toraobservanz bis zum letzten Buchstaben verlangt (Mt 5, 17–19). Jüdische Speise- und Ehegesetze gelten auch noch in gewissen Kreisen des hellenistischen Christentums (Act 15, 28f.). Andere Kreise des hellenistischen Christentums betätigen eine Freiheit, aber auch eine gewissensmäßige Bindung an die Speisegesetze (1.Kor 8, 10; Rö 14, 15), deren Inhalt sich nun jedoch mischt mit Gesichtspunkten hellenistisch-orientalischer Asketik. In der nachpaulinischen Zeit (Joh, Jak, Past) ist der rituelle Inhalt der Tora unaktuell geworden. Durchgehalten hat sich durch die gesamte Entwicklung während der Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften lediglich das Liebesgebot und seine konkrete paränetische Anwendung.

Von der Frage nach dem Inhalt der Tora ist zu trennen die Frage nach der Tora als dem Heilsweg. Daß das rechte Tun das Leben einträgt, wird als Grundsatz von Jesus nicht bestritten. Freilich scheint er zu sehen, daß gerade der Toragehorsam dem Menschen geistlich gefährlich werden kann: der legal handelnde Sohn Lk 15 ist der eigentlich verlorene; der aufrechnende Anspruch der Zwölf-Stunden-Arbeiter verkennt Gottes souverän schenkende Güte (Mt 20). Aber zu einer prinzipiellen Absage an

die Tora als Heilsweg führt das weder bei Jesus noch in der Urgemeinde; das geschieht erst bei Paulus. Hier wird die Tora als Heilsweg verboten, weil sie notwendig den Menschen in den Selbstruhm führt. Dieser Abweg haftet nach Paulus jeglichem Gesetzesweg an: auch der Nichtjude hat eine toraähnliche ethische Observanz, deren Rühmen durch den Glauben ausgeschlossen werden muß: das Gesetz darf nicht als Heilsweg benutzt werden. So fallen die harten Worte: die Tora stammt von den Dämonen (Gal 3, 4). Diese extreme Position – Glaube *oder* (ausschließlich) Gesetzeswerke als Heilsweg – wird bald geräumt. Die Deuteropaulinen und Pastoralbriefe reproduzieren noch die Formeln; aber der Ton liegt nun auf dem Glauben als dem Heilsweg, während die Abwehr des Gesetzesweges unaktuell wird. Das Gesetz gilt nun als untragbares Joch (Act 15, 10), nicht mehr als gefährliche Verführung zum Selbstruhm. Man blickt nur auf seine ethischen, von rituellen Observanzen gereinigten Inhalte. So kommt nun die als paulinisch geltende Parole auf: Gesetz *und* Glaube (Act 13, 38 f.; Jak 2; vgl. 1. Clem 31, 2). Ja, es gibt ganze Schriftenkreise, die an der Frage der Tora als Heilsweg gar nicht mehr interessiert sind (Joh, Kath. Briefe).

Selbst wo das Neue Testament das Gesetz als Orakeltext versteht, der auf die Messiaszeit und den Messias vorausblickt und so das gegenwärtige Christusgeschehen bestätigt, – also nun abgesehen von seinen inhaltlichen Forderungen, abgesehen von ihm als Mittel der Heilserlangung – auch da herrscht keine Einhelligkeit. Zwar wird das Alte Testament und die Tora überall im Neuen Testament als Autorität zitiert. Aber der Gebrauch dieser Autorität ist sehr verschieden intensiv. Neben Paulus, dem Hebräerbrief, dem Matthäusevangelium mit ihrem wiederholten Schriftbeweis steht der zurückhaltendere Gebrauch des Alten Testaments im Johannesevangelium, in den Pastoralbriefen mit ihrer Zitation (*πιστὸς ὁ λόγος*) *christlicher* Formulierungen und beim Acta-Verfasser, der neben dem Alten Testament z. T. geformte Topoi der Diatribe benutzt.

Die Stellung des Neuen Testaments zur Tora ist eine oszillierende Farbenskala.

d) Die Bewegung um Jesus wurzelt in der jüdischen Apokalyptik. Wie die Qumrangemeinde erwartet Jesus das Weltende als ganz nahe bevorstehend. Totenauferstehung und allgemeines Gericht sind wesentliche Stücke dieses erwarteten Enddramas. Jesu Exorzismen signalisieren die unmittelbare Nähe des Zeitpunktes, an dem Gott die Herrschaft antritt. Jesu Predigen will den Hörer rüsten auf das rechte Bestehen des drohenden Gerichts. Dieser Glaube an das nahe Ende wird, seitdem Jesus vom Osterglauben her als Messias gilt, in der judenchristlichen Urgemeinde wie in der hellenistischen Gemeinde beibehalten: nun ist es Jesu Ankunft

als Messias, die bevorsteht. Erst allmählich bekommt sein Erdenleben für die Betrachtung ebenfalls messianischen Charakter. So erwarten noch Paulus (Rö 13, 11; Phil 4, 5) und seine Gemeinden (1. Thess 4) die Parusie zu Lebzeiten, auch wenn ihnen das Endheil nun als gegenwärtig und somit die Gegenwart als Endzeit gilt. Diese Erwartung wird im weiteren Neuen Testament in doppelter Weise aufgegeben. Der Termin der Parusie wird prolongiert; zögernd bei Markus und Matthäus (einige werden das Ende erleben, Mk 9, 1) und entschlossener (der Menschensohn sitzt zur Rechten, aber von seinem Kommen innerhalb der Zeit ist nicht die Rede; Lk 22, 69 verglichen mit den Parallelen) beim dritten Evangelisten, für den die Apostelzeit historisch geworden ist, im 2. Thessalonicherbrief (»der Tag des Herrn steht bevor« ist eine falsche Parole) und im 2. Petrusbrief Kap. 3 (»tausend Jahre wie ein Tag«). Neben diesem Weg der Prolongierung des Termins steht die entschlossene Hineinnahme des Endes in die Gegenwart derart, daß das zeitliche Voraus entfällt und daß Gericht, Leben und Auferstehung sich in der gegenwärtigen Stellungnahme des Hörers zur Jesusbotschaft ereignen. Das ist die Art, wie das vierte Evangelium die Eschatologie interpretiert. Diese konsequente Eschatologisierung der Gegenwart unter Verzicht auf das zeitliche Voraus hat sich freilich nicht durchgesetzt. Einige Glossen tragen in das vierte Evangelium das zeitliche Voraus wieder ein und ermöglichen es nun notdürftig, den johanneischen Text im Sinn der prolongierten Eschatologie zu verstehen. Jedenfalls sind die eschatologischen Anschauungen des Neuen Testaments voll starker Spannungen.

e) Für den Gesamtverlauf der Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte gilt zweifellos: dem Absinken der eschatologischen Spannung entspricht die Intensivierung des Sakramentalen. Im Neuen Testament selber freilich überschneiden sich noch wenigstens partiell Naheschatologie und Sakrament. Jesus hat sich mit der Johannestaufe taufen lassen als mit dem eschatologischen Zeichen; daß er selber getauft hat, ist möglich. Wir besitzen aber kein Wort von ihm, welches anzeigt, inwiefern die Johannestaufe für ihn oder für seine Anhänger bedeutsam war. In der Urgemeinde wird dann die Taufe geübt, auf den Namen Jesu, als Unterstellung unter den Schutz Jesu, als Abwaschung der bisherigen Sünden und, vielleicht nicht sofort von Anbeginn, als Geistverleihung, d. h. als Unterstellung unter Gottes Wirken am Menschen zum Endheil. Die hellenistische Gemeinde deutet des weiteren die Taufe nach Analogie der Mysterien als Schicksalsteilhabe des Getauften am Wege des Kultheros. Paulus bremst dann zwar das rein Naturhafte dieser Betrachtung ab und hebt den Verpflichtungscharakter des neuen Lebens hervor, ohne damit aber für sich, geschweige denn für

die Späteren, das grundsätzlich Naturhafte zu sprengen. Das Sakrament ist da.

Ähnliches gilt vom Herrenmahl. Ich kann trotz der Versuche, Qumran mit dem Herrenmahl zu verknüpfen, Mk 14 par. immer noch nicht für einen wenigstens partiell authentischen Bericht vom letzten Mahl halten, sondern rechne damit, daß die Tradition vom *letzten* Mahl zusamt den Einsetzungsworten hellenistischer Herkunft ist. Aber selbst wenn etwa das Brotwort authentisch wäre: gerade Qumran würde zeigen: das eschatologische Mahl ist kein Sakrament, so wenig das Sättigungsmahl des täglichen Brotbrechens der Acta Sakrament ist. Auch hier setzt das eigentlich Sakramentale in der hellenistischen Gemeinde ein: in ihr gilt die Partizipation an den Elementen als Teilhabe an Christi Blut und Leib, in ihr meint man, ein ungemäßes Umgehen mit dieser heiligen Materie schaffe Krankheit und Tod, also das Gegenteil *des* Lebens, welches vom Sakrament erwartet wird. Paulus kann diese magischen Gedankengänge benutzen und betont lediglich, das Sakrament wirke das Leben nicht, wenn der Wandel schlecht sei. Dem vierten Evangelium wird eine massiv-sakramentale Abendmahlslehre unorganisch eingefügt. Der unsakramentalen Haltung des judenchristlichen Anfangs folgt also eine mehr oder weniger betonte Sakramentalisierung auf dem Boden des hellenistischen Christentums. Dem entspricht es, daß der Kult, an dem auch die judenchristliche Gemeinde zunächst Anteil hat, der Tempel- und Opferkult in Jerusalem, für die weitere Entwicklung auf dem Wege in die hellenistische Welt unwesentlich wird und einem hellenistisch-christlichen Kult Platz macht. So tritt neben die noch in den Acta benutzte jüdische Festzählung die von der hellenistisch-orientalischen Religionsgeschichte her beeinflußte *ἡμέρα κυρίου*, der erste Tag der Woche.

Das Neue Testament hat keine einheitliche Sakraments- und Kultlehre.

II.

Wir entrinnen der durch diese Disparatheit neutestamentlicher theologischer Anschauungen angezeigten Verlegenheit und Problematik zu billig und zu einfach, wenn wir nun schlicht konstatieren: diese Verschiedenheiten müssen doch in einer höheren Einheit aufgehoben sein. Freilich trifft diese Feststellung zu. Aber es gilt achtzugeben, daß wir den Koinzidenzpunkt, die höhere Einheit, nicht zu objektnah, nicht zu kurzschlüssig und zu rasch ansetzen. Dazu bedarf es einer Vertiefung der soeben aufgezeigten Problematik.

Es liegt mit den disparaten Standpunkten, die innerhalb des Neuen

Testaments vertreten werden, nämlich keineswegs so, daß wir zwischen den zwei oder mehreren vertretenen Positionen einfach zu wählen und in solcher Wahl uns für einen der Standpunkte zu entscheiden hätten. Jede der Positionen, auch der Ausgangspunkt des Ganzen, auch das, was von einer Konzeption Jesu von Nazareth erkennbar ist, erscheint in problematischem Lichte und gibt eine Reihe von Fragen auf, die wir nicht unterdrücken sollten, wenn es uns darum geht, mit den Aussagen des Neuen Testaments wirklich etwas anzufangen. Ich erwäge jetzt solche Fragen, geordnet nach den oben behandelten fünf Kreisen theologischer Aussagen.

a) All die Hoheitsbezeichnungen – Messias, Menschensohn, Kyrios, Soter, Logos –, die die Gemeinde bekennend auf Jesus legt, gehören ja für den damaligen jüdischen und hellenistisch-religiösen Menschen in ein fest umrissenes Koordinatensystem. Daß es solch eine Gestalt wie den Messias oder den Kyrios gibt, steht für den damaligen Menschen außer Diskussion, ist vielmehr allenthalben selbstverständliche Voraussetzung. Diese weltanschauliche religiöse Vorgabe, die der antike Mensch leistet, ohne sich dessen ausdrücklich bewußt zu sein, wird in ihrem Vorgabecharakter auch nicht dadurch gemindert, daß das von der Gemeinde eingebrachte Eigene und Eigenständige die Inhalte dieser Titulaturen modifiziert; etwa nun: der Messias stirbt sühnend, was im Begriff des Messias von Haus aus nicht enthalten ist. Diese Vorgabe – einen Messias, einen Kyrios gibt es – vermögen wir heute weltanschaulich nicht zu leisten. So problematisiert sich für uns die neutestamentliche Frage: »Hältst du Jesus für den Messias, für den Kyrios?« dahin, daß weder unser Ja noch unser Nein darauf den im Neuen Testament vordergründig damit verbundenen Sinn haben kann.

b) Das Endheil wird – nach der Aussage des Neuen Testaments – gewonnen durch einen Gehorsam, der vor Gott keinen Anspruch erhebt, bzw. durch Glauben an Jesus. Wir wollen hier einmal von der christologischen Seite der Problematik absehen. Das Endheil ist vorgestellt entweder jüdisch als mühefreies Leben auf der erneuerten Erde oder dualistisch als unirdisch-jenseitiger Zustand in der lokalen Sphäre Gottes und der himmlischen Wesen. Beide Vorstellungsweisen sind uns fremd. Man wende nicht ein, es gehe bei dieser Fremdheit nur um eine Anschauungsweise. Eine solche irdisch-diesseitige oder himmlisch-jenseitige verlängerte Spielart dessen, was wir hier Leben nennen, ist in ihrer Naivität uns weder glaubhaft noch erstrebenswert. Endheil als Verlängerung des Lebens oder Weiterführung des Lebens auf jenseitiger, aber letztlich wieder diesseitig vorgestellter Ebene ist uns problematisch.

c) Die oben wiedergegebene bunte Skala neutestamentlicher Stellung-

nahmen zur Tora ist von einer durchgehenden Voraussetzung beherrscht: Gott hat verbindliche Weisungen erlassen, die der Mensch zu akzeptieren hat. Dies Akzeptieren geschieht zunächst naiv-heteronom. Freilich werden nun alte Weisungen durchbrochen und durch neue Inhalte ersetzt: das jüdisch Rituelle verschwindet als gottgewollter Inhalt allmählich aus dem Neuen Testament. Solch Verschwinden wird aber, wenigstens wie es sich vordergründig ansieht, erneut durch eine heteronome Autorität gedeckt: echte Jesusworte oder Worte des Erhöhten im Munde der Apostel erteilen nun die modifizierte Weisung. Freilich fehlt in der ältesten Schicht bei Jesus selber die Kasuistik, die den Gotteswillen präzise festlegt. Aber die weiterführende Paränese der Gemeinde in Gestalt der sekundären Jesusworte, die konkreten Mahnungen des Paulus trotz der Grundregel, daß die Liebe es ist, die das Gesetz erfüllt – all das macht deutlich: die Theonomie als Heteronomie ist nicht funditus überwunden. Auch die Ersetzung des Gesetzes als Heilsweg durch den Glauben bei Paulus, auch die Statuierung, daß alles nicht aus dem Glauben Kommende Sünde sei (Rö 14, 23), ändert nichts daran, daß dem Inhalt nach die von Gott gesetzten Weisungen feststehen: das Gesetz ist heilig und das Gebot ist heilig, gerecht und gut. Die auf Paulus folgende Entschärfung des ausschließlichen Gegensatzes zwischen Gesetzeswerken und Glaube greift vollends wieder auf die von Gott dem Menschen heteronom auferlegten Inhalte zurück. Gerade diese Voraussetzung aber – Gott hat autoritär inhaltlich bestimmte Weisungen erlassen, die deswegen, also heteronom, verpflichten – liegt uns fern und ist uns unerschwinglich in ihrer naiven Heteronomie. So vermögen wir denn auch den Orakelcharakter der Tora nur als religionsgeschichtliches Phänomen zu begreifen; denn der dahinter stehende Gottesgedanke – es gibt heilige Texte voll göttlichen Hintersinns – ist uns unerschwinglich.

d) Von den drei Formen neutestamentlicher Eschatologie ist die älteste, die konsequente Naherwartung, als Irrtum ja offenbar und wird somit heute, von Randerscheinungen in der Christenheit abgesehen, so gut wie gar nicht mehr vertreten. Die Form der Prolongierung dagegen, die im späteren Neuen Testament dominiert und die auch die ursprünglichen Gestalt des Johannesevangeliums überdeckt, hat noch zahlreiche Vertreter. Das beruht darauf, daß wir uns nicht klarmachen, welche Art des Gottesgedankens in jeder zeitlichen Konzeption der Eschatologie – sei sie nun Naherwartung oder prolongiert – zum Zuge kommt: die an sich existierende Gottheit, die den Geschichtslauf lenkt; die Anfang und Ende setzt. Ist Gott hier nicht doch naiv als Gegebenheit genommen und ist es nicht diese naive Hinnahme, welche es fertigbringt, daß der Hörer sich in das weltanschaulich verzweifelte Abenteuer der Prolongierung

stürzt, nachdem die Naherwartung sich als Irrtum erwiesen hat? Der genuin johanneische Verzicht auf das zeitliche Voraus des Enddramas wird freilich von diesem Vorwurf nicht betroffen. Es ist nur nicht einzusehen, daß die bei Johannes nun aktualisierten Termini der Eschatologie – Gericht, Leben, Auferstehung, Verdammnis – wirklich mit Recht Eschatologie heißen dürfen. Sie werden im vierten Evangelium so genannt mit dem historischen Recht, das von der Auseinandersetzung mit der damaligen zeitlichen Eschatologie sich herleitet. Aber eben diese Voraussetzung entfällt für uns, wenn wir das vierte Evangelium lesen. Für uns ist die Interpretation, die das vierte Evangelium mit der zeitlichen Eschatologie vornimmt, das Einrennen einer *offenen* Tür.

e) Zweifellos wehrt Paulus sich gegen die Verdinglichung des Heils: Taufe und Herrenmahl bieten keine Heilsgarantie. Aber diese Gegenwehr geschieht doch auf dem Hintergrund eines grundsätzlichen Jas, welches anzuerkennen vermag: die Taufe fügt in das σῶμα Christi ein; Kelch und Brot verbinden mit Christi Blut und Leib. Das Heil ist dinglich; das Sakrament verknüpft den Empfangenden mit der Sphäre der Gottheit. Aber auch das alte Sättigungsmahl, in welchem das nahe Endheil jubelnd vorausgenommen wird, auch die unmysterienhaft verstandene Taufe, die für das nahe Gericht die bisherigen Sünden wegnimmt, auch diese älteren, nicht spezifisch sakramentalen Vorstellungen bleiben auf dem Boden eines Denkens, in welchem das Kommen der Gottheit zeithaft und gegenständlich genommen wird; auf dem Boden eines naiven Gottesgedankens.

Nimmt man all diese Gesichtspunkte der vertieften Problematik zusammen, so gelangt man zu folgender Feststellung. Den angeschnittenen Vorstellungskreisen eignet je ein beträchtlicher Sektor, innerhalb dessen ein objektivierendes Denken statthat, welches in seinen Aussagen über die Gottheit vom Menschen absieht. Die Welt Gottes gilt hier als eine an sich existierende, an einem bestimmten Ort, zu einem bestimmten Zeitpunkt vorhandene oder vorhanden sein werdende Gegebenheit. So ist auch Gott für diese Betrachtung eine an und für sich existierende Größe. Hier heißt Glaube, damit rechnen: Gott *existiert* und vergilt denen, die ihn suchen (Hebr 11, 6). Und diese vom Menschen zu leistende Vorgabe regiert weithin im Neuen Testament. Denn dieser an sich existierende Gott gibt seinen Willen kund, der dann vom Menschen heteronom hinzunehmen ist; er erstellt den verschieden benannten Heilbringer; er richtet in seiner Welt das Endheil zu; er setzt die Zeitpunkte und das Ende im Zeitenverlauf fest; er mit seiner jenseitigen Welt wird dinglich faßbar im Sakrament. Sich dies alles klarmachen heißt zugleich, die Unmöglichkeit dieser Betrachtung und dieses Gottesgedankens für uns erkennen.

III.

Freilich hat das Neue Testament selber genug Aussagen, von welchen her eben diese seine eigne Konzeption gesprengt wird. Damit stehen wir nun vor dem Endteil, der die Überwindung der bisher dargelegten Problematik zu bringen versuchen will. Diese bisher dargelegte Problematik neutestamentlichen Theologisierens müßte derart durchstoßen werden können, daß man die Disparatheit neutestamentlicher Aussagen mit dem gleichen Schritt überwindet, welcher auch das das Neue Testament durchziehende objektiv-gegenständliche Denken über Gott und seine Welt hinter sich läßt. Wieder versuchen wir, die fünf behandelten neutestamentlichen Aussagekreise unter diesem Gesichtspunkt zu durchdenken.

a) Wir hatten erkannt: einem alten unchristologischen Stadium, dem Leben Jesu, folgt seit der Gemeindebildung die christologische Epoche in welcher die Bedeutsamkeit Jesu mit jüdischen, dann mit hellenistischen Titulaturen in der Form des im einzelnen vielfach sich variierenden Osterglaubens ausgesagt wird. Das alte Stadium, der predigende Jesus nimmt den Menschen in radikale Pflicht (was nennt ihr mich »Herr Herr« und tut nicht, was ich euch sage: Lk 6, 46) und bringt ihn unter den souverän schenkenden Gott (bist du neidisch, weil ich gütig bin Mt 20, 15). Eben das ist nun aber auch der Sinn der paulinischen expliziten Christologie: Glaube an Jesus heißt, auf das Rühmen verzichten (Rö 3, 27), dem schenkenden und fordernden Gott gehorchen (ihr gebt euch selber dar als Sklaven zum Gehorsam: Rö 6, 16). Bei Johannes aber weiß der Glaube, der Mensch kann recht leben nur von dem Wunder der radikalen Existenzerneuerung, der Wiedergeburt (3, 5); die Wiedergeburt hängt daran, daß dem Menschen die kritische, ihn aufdeckende Liebe widerfährt (3, 16–21). Letztlich sind die vorchristologische und die christologische Epoche sich einig in der Aufeinanderbezogenheit des »Ich darf« und »Ich soll«. Das »Ich darf« hängt offenbar im Anfang der ganzen Entwicklung an einem Widerfahrnis, das Menschen hatten in Begegnung mit Jesus von Nazareth. Wo dies »Ich darf« und »Ich soll« – in der Gemeinde durch die Verkündigung – neu sich ereignet, da ist Jesus; Jesus nun freilich in christologisierter Form, nun als Christus, als Kyrios. Jesus ist also nicht einfach da; der Messias, Kyrios ist nicht einfach da, so wenig dies naive Gegebensein, diese naive Gegenständlichkeit im Neuen Testament ausgeschlossen werden. Die Tatsache eines vorchristologischen *und* eines christologischen Stadiums im Neuen Testament und die Disparatheit der Aussagen auch wieder innerhalb des christologischen Stadiums zeigen vielmehr: Jesus geschieht je in meinem »Ich darf« und

»Ich soll«; und zwar im Rahmen der Mitmenschlichkeit; und solch Geschehen sprengt die Gegenständlichkeit des Gegebenen.

b) Wir hatten erkannt: die Predigt Jesu fordert als Weg zum Endheil Gehorsam und Anspruchsverzicht vor Gott, die Predigt der Gemeinde und der Apostel fordert Glaube an Jesus und rechten Wandel. Glaube und Wandel können dabei unorganisch nebeneinanderstehen, können aber auch organisch miteinander verbunden sein. Sofern Glaube an Jesus und Wandel unorganisch nebeneinanderstehen, wird Jesus – entgegen dem soeben explizierten eigentlichen Sinn der Christologie – zum Gegenstand, wird die Christologie zu einer naiven, mehr oder weniger massiven Metaphysik. Wo aber der Wandel dem »Ich darf« als Widerfahrnis, christologisch gesprochen dem Glauben an Jesus entwächst, da ist Jesus verstanden als das »Ich darf« und »Ich soll«, da ist er ein Geschehen, analog dem, was damals historisch um Jesus von Nazareth sich ereignet hat. Insofern lehrt das Neue Testament soteriologisch *letztlich* doch einheitlich, sofern man die Ausgelegtheit der Christologie berücksichtigt. Nur dort, wo die Christologie unausgelegt *neben* dem Wandel steht, wäre von zwei Wegen zum Heil innerhalb des Neuen Testaments zu sprechen: dem Gehorsam und dem Anspruchsverzicht beim synoptischen Jesus einerseits; andrerseits der Kombination von Glaube an Jesus und Wandel in den Texten, die eine unausgelegte Christologie haben. In letzteren würde das Endheil dann auch keinen inneren Zusammenhang haben mit dem Weg zum Heil.

Denn wir hatten ferner erkannt: das Neue Testament versteht das Endheil weithin naiv als diesseitig verlängertes Leben oder als weitergeführtes Leben auf jenseitiger, aber letztlich wieder diesseitig vorgestellter Ebene. Nun steht dieser uns Heutigen fremden Naivität gerade in den Texten, die nicht das soeben besprochene naive Nebeneinander von Glaube an Jesus und Wandel haben, also in manchen synoptischen, paulinischen und johanneischen Worten, zur Seite eine Betrachtungsweise, der gemäß Endheil und Weg zum Endheil organisch miteinander zusammenhängen. Diese Betrachtungsweise bestreitet die naive, metaphysische Fassung des Endheils nicht *explizit*. Die Sprengung der naiven Lebensverlängerung oder Lebensweiterführung erfolgt vielmehr per Konsequenz, von der Logik der Sache her, wenn etwa nach Jesus der Gehorsame nur wie ein Sklave ist, der für seine Pflichterfüllung nie Anspruch auf Dank hat (Lk 17, 7–10); wenn der Lohn, den Paulus erwartet, darin besteht, daß er ohne Entgelt predigt (1. Kor 9, 18); wenn das Leben nach Johannes nicht etwas ist, was kommt, sondern etwas, was der hat, der an Jesus glaubt, d. h. unchiffriert, der sich die gängigen weltlichen und religiösen Maßstäbe zerbrechen läßt (Joh 17, 3; 9, 39). So

wird das Endheil von den Höhen einer metaphysischen sog. Welt Gotte herabgeholt auf den profanen Boden rechter Mitmenschlichkeit; in il wäre dann das Heil Gottes zu finden. Freilich ist das – wie gesagt – ein Konsequenz, allerdings eine berechtigte, neben welcher im Neuen Testa ment das naiv gegenständlich gefaßte Endheil weiterbesteht.

c) Wir hatten erkannt: die Inhalte der neutestamentlichen Weisunge schwanken, weil das Rituelle der Tora langsam in den Hintergrund trit und schließlich, unaktuell geworden, verschwindet, während das Liebes gebot sich durch das ganze Neue Testament durchhält. Dieser feste Can tus firmus in allen Variationen der Paränese wird in seiner das Ganze zu sammenhaltenden Einheitlichkeit dadurch besonders unterstrichen, da die Liebe zu Gott interpretiert wird als die Liebe zum Nächsten: die den bedrängten Nächsten erwiesene oder nicht erwiesene Hilfe und Wohlta ist de facto Jesus erwiesen bzw. nicht erwiesen (Mt 25, 31ff.); die ἀγάπ bei Paulus richtet sich auf den Nächsten (1. Kor 13); die Liebe zu Got betätigt sich konkret in der Liebeserweisung am Bruder (1. Joh 4, 20) Die rechte Mitmenschlichkeit ist *der* vielfach variierte Inhalt neutesta mentlicher Weisungen. So tritt neben die Tora, der man das Rituelle bal nicht mehr abnimmt, als Quelle der Weisung das paränetische Sammelgu der Diatribe, u. U. vermittelt durch den Filter des hellenistischen Juden tums, welches bereits für sich selber diese Inhalte in Dienst genommen hatte. Hier liegt also eine weitgehende Einheit im Neuen Testament vor Die Problematik setzt ein bei der Frage der Begründung. Ich meine jetz nicht die Begründung des Wandels, des »Ich soll« im unchristologischen oder christologisch verschlüsselten »Ich darf«, die wir soeben im Passu der Soteriologie bedacht hatten. Jetzt soll vielmehr erwogen werden: we setzt die Inhalte der Weisung in ihrem Gelten, die bisherigen Inhalte, di durch Jesus radikalisierten, die durch Jesus und die weitere Entwicklun immer stärker entritualisierten Inhalte? Wir hatten oben erkannt: weit hin wird Gott als der Erteiler der Tora verstanden; dann sind es Jesus der im Apostel redende Geist als die Instanzen, die die Radikalisierun und die Entritualisierung decken. Weithin wird also die Theonomie al Heteronomie genommen. Freilich hat das Neue Testament nun doc auch beträchtliche Ansätze, welche diese Heteronomie durchstoßen. De Mensch ist Herr des Kulttages, der dem Menschen untergeordnet is (Mk 2, 27–28), das ist vielleicht doch ein altes Herrenwort und nicht ein christologisierende Gemeindebildung. Die Profanierung kommt nich von außen, sondern aus dem Herzen (Mk 7, 15). Solche Worte Jesu mei nen ja nicht, um der Autorität Jesu willen seien ihre Inhalte gültig; si rechnen vielmehr, einfach von ihrem Inhalt her, mit dem gewissens mäßigen Ja des Hörers. De facto also Theonomie als Autonomie, nich

als Heteronomie. So ist auch Paulus der Meinung, der Heide weiß um die rechte Norm (Rö 2, 14), ist also wie der jüdische Toraschüler recht informiert. So verzichtet Paulus auf die Kasuistik und bindet die Norm für das rechte Tun an das Gewissen des Glaubenden (Rö 14, 23); das Nachdenken des Glaubenden über das, was jeweils zu tun das Rechte ist, ist sinnvoll (Phil 4, 8–9). Bei Johannes wird dem Glaubenden die fraglose Gewißheit der glaubenden Existenz versprochen (Joh 16, 23). All das bedeutet: nicht Gott oder Jesus als äußere Autorität decken – heteronom – den Inhalt einer Weisung; sondern es muß nun umgekehrt lauten: in dieser oder jener Weise überzeugt, getrost, gewissensmäßig handeln können bedeutet, auf Gottes Weisung, Gott gemäß zu handeln. Theonomie und Autonomie fallen zusammen. Gott ist also der Ausdruck für das Phänomen des gewissensmäßigen, getrosten, überzeugten Handeln-können. Freilich sind das nur – wie gesagt – Ansätze. Sie sind im Neuen Testament nicht durchreflektiert. Das Neue Testament als ganzes ist hier ambivalent, und hier liegt seine innere Problematik.

Der Grund für diese Ambivalenz wird deutlich, wenn wir uns daran erinnern: die geistliche Gefährlichkeit der Tora als des Heilsweges, also die paulinische Ausschließlichkeit von Glauben und Werken, wird im Neuen Testament ja keineswegs einhellig akzeptiert. Es gibt im Neuen Testament ja auch eine Soteriologie, in welcher Glaube an Jesus, unausgelegt, und Wandel unorganisch nebeneinanderstehen. Gerade in den unpaulinischen und unjohanneischen Partien mit einer unausgelegten Christologie entwächst das »Ich soll« nicht organisch dem »Ich darf«. Wenn nun schon Paulus, der den Wandel streng auf das Heil bezieht und dem Gewissen des Glaubenden die Normerkenntnis überläßt (Rö 14, 23), den Gesetzesinhalt als heilig und gut bezeichnet (Rö 7, 17) und somit doch der theonomen Heteronomie verhaftet bleibt, wie sollte diese Heteronomie nicht dort im Neuen Testament vollends zum Zuge kommen, wo neben und nach Paulus Glaube an Jesus und Wandel wieder unverbunden nebeneinander hergehen? Der ausgelegten oder unausgelegten Christologie, dem vorhandenen oder nicht vorhandenen Aufeinanderbezogensein von Glaube und Werken entspricht also das Maß, in welchem im Neuen Testament die Theonomie zur Autonomie oder zur Heteronomie wird.

Die Tora als Weissagungstext wird im Neuen Testament, wie wir festgestellt hatten, stark, aber in absinkender Intensität benutzt; christliche und auch profane Zitate treten an die Stelle der Tora. Freilich liegt uns der damit verknüpfte Gottesgedanke – Gott redet voller Tiefsinn in heiligen Texten – fern. Aber diese Statik des Gottesgedankens wird doch wenigstens insofern durchbrochen, als nun angenommen wird: auch Menschen

außerhalb des Alten Testaments wissen etwas vom rechten Sinn des Glau bens. Die Theonomie wird, in dieser Ausweitung der zitierten Texte auc auf profane Schriften, wenigstens andeutungsweise als menschliche Auto nomie geahnt.

d) Wir hatten erkannt: die Naheschatologie ist ein Irrtum der erste Generation, den die prolongierte Eschatologie inkonsequent und un glaubhaft zu korrigieren versucht, während beide Formen die an sich vor hande nen Gottheit voraussetzen. Di Intention dieses eschatologischen Aussagekreises aber, wie sie sich un aufdrängt, wird faßbar, wenn man die Konzeption der an sich vorhande nen Gottheit und der von ihr gesetzten Zeitperioden fahren läßt. Gerad die Naherwartung birgt ja – in dem Schoße dieses objektivierenden Den kens – etwas, was de facto all diese Objektivismen durchstößt. Denn de Mensch der Naherwartung soll *jetzt* sich bekehren (Mk 1, 15), *jetzt* rich tig handeln gegen die ihm anvertrauten Mitmenschen (Mt 24, 43–51 par.) *jetzt* im richtigen Verhalten das Haus auf den Felsen statt auf Sand bauen (Mt 7, 24–27), soll *jetzt* wachen (1. Thess 5, 1–11). Hier, in der Nah erwartung, geht es also, recht verstanden, nicht um das Errechnen eine objektiven Zeitverlaufs, den eine objektive Gottheit setzte; hier geht e um das Wahrnehmen des rechten *καιρός* (Rö 13, 11). *Καιρός* nun frei lich nicht verstanden im Sinn des wörtlich genommenen nahen Endes nicht im Sinn der Rechnung, über die als Fehlrechnung ja gar kein Wor zu verlieren ist. Sondern die Naheschatologie signalisiert die Gefülltheit die unwiederbringliche Einmaligkeit und unabweisbare Andringlichkei je meines Angesprochen- und Gefordert- und Gehaltenseins im Sinn letz ter Gültigkeit. So würde sich die prolongierte Eschatologie gerade al ausgesprochene Fehlinterpretation der Naheschatologie darin erweisen daß sie den Zeitcharakter der Naheschatologie, ihr objektivierende Schema, ernst nimmt und das in der Naheschatologie eigentlich Intendierte die Andringlichkeit des Jetzt, außer acht läßt. Bei Johannes kommt die eigentlich Intendierte zwar ausgezeichnet zum Zuge; nur eben als Inter pretament für die Topoi des für uns versunkenen apokalyptischen Welt bildes. Die Naheschatologie aber, recht verstanden, leitet uns zum hi Rhodos, hic salta. Gott wäre dann dort, wo der Augenblick in seiner Ge fülltheit genommen und gelebt wird.

e) Wir hatten erkannt: aus älteren, nicht spezifisch sakramentale Vorstellungen erwächst im Laufe der Entwicklung der ersten und zweite Generation im Neuen Testament ein sakramental-dingliches Denken in Blick auf Taufe und Herrenmahl. Vorsakramentales und sakramentale Stadium aber nehmen die erwartete oder vorhanden geglaubte Präsen der Gottheit gegenständlich und dinglich. Nun ist dies gegenständlich

Denken, wie uns auch schon klar geworden war, keineswegs das allein herrschende. Jesus läßt sich taufen und tauft vielleicht selber; aber nirgends wird in einem Wort von ihm deutlich, daß die Taufe als solche für ihn und die Seinen zentrale Bedeutung besessen hätte. Was jetzt in der christlichen Darstellung des Täufers betont wird, wird auch Jesu Meinung gewesen sein: die Bekehrung ist nicht durch die Taufe rituell kompensierbar (Mt 3, 7–10 par.); das Ja zur Johannestaufe setzt Gehorsam gegen die Täuferpredigt voraus (Mk 11, 30–31). Und bei Paulus ist das in der Taufe und im Herrenmahl vermittelte Leben nicht primär Gabe, sondern im gleichen Augenblick im Wandel zu realisierende Aufgabe (Rö 6, 4; 1. Kor 10, 1–13). Das vierte Evangelium nennt für die die christliche Existenz begründende Wiedergeburt das Taufwasser nur en passant, wenn die Nennung überhaupt zum alten Text gehört; das Wunder Gottes und der Abstieg und Aufstieg des Menschensohnes Jesus dagegen stehen an zentraler Stelle (Joh 3, 5–13). Kurz, der dingliche Charakter der Heilsteilhabe ist im Neuen Testament vielerorts durchbrochen; Gott wird verstanden nicht als heilige Gegebenheit, sondern im Koordinatensystem des »Ich darf« und »Ich soll«. Die Uneindeutigkeit, die Ambivalenz des Neuen Testaments in der Sakramentslehre ist freilich zuzugeben. Es ist ein Akt der wagenden Interpretation, wenn wir feststellen: die im Neuen Testament in der Tat wahrnehmbare Sakramentalisierung widerstrebt dem personalen »Ich darf« und »Ich soll«, widerstrebt dem nicht gegenständlichen Gottesgedanken, an welchem dem Neuen Testament nach seinen eigenen Aussagen so entscheidend viel liegt.

Wir stehen am Ende und ziehen das Fazit. Das Neue Testament birgt in sich disparate Vorstellungen; wir haben sie uns klar gemacht für die Christologie, die Soteriologie, die Stellung zur Tora, die Eschatologie und die Sakramentslehre. Diese Disparatheiten verweisen ihrerseits auf eine noch tiefer liegende Problematik innerhalb der neutestamentlichen Aussagen: Gott als dinglich und gegeben und Gott als nicht-dinglich und nicht-gegeben. Was ist letztlich im Sinn des Neuen Testaments Gott? Hier schürzt sich der Knoten der Problematik, hier muß sich das Durchstoßen der Problematik, das wir in diesem letzten Teile versucht haben, bewähren. Daß Gott und seine Welt im Neuen Testament *auch* als Gegenstand, als Sache gelten, ist nicht zu bestreiten. Daß solche Vergegenständlichung aber nicht dem eigentlichen Trend des Neuen Testaments entspricht, meinen wir für die genannten fünf Kreise doch aufgezeigt zu haben. Als was aber wäre Gott dann verstanden?

Jedenfalls nicht als der für sich Existierende, nicht als eine Spezies, die

nur unter dieser Vokabel erfaßbar wäre. Gott heißt dann vielmehr das Woher meines Umgetriebenseins. Mein Umgetriebensein aber ist bestimmt durch das »Ich darf« und »Ich soll«; bestimmt durch Geborgensein und durch Pflicht. Geborgensein und Pflicht aber kommt mir nicht zu aus dem Weltall, sondern vom Anderen her, vom Mitmenschen; auch das Wort der Verkündigung und die Tat der Liebe erreichen mich ja, erreichen sie mich wirklich, vom Mitmenschen her. Gott ist das Woher meines Geborgen- und meines Verpflichtetseins vom Mitmenschen her. In Gott bleiben hieße dann also, im konkreten Akt der Zuwendung zum Anderen bleiben: wer im ἀγαπᾶν bleibt, bleibt in Gott (1. Joh 4, 16). Ich kann von Gott nur reden, wo ich vom Menschen rede; also anthropologisch. Ich kann von Gott nur reden, wo mein »Ich soll« kontrapunktiert wird vom »Ich darf« – also soteriologisch. Denn auch nach dem Neuen Testament ist letztlich – d.h. die inadäquaten Vergegenständlichungen der Gotteslehre beiseite gesetzt – Gott dort, wo ich in Pflicht genommen, wo ich engagiert bin; engagiert im unbedingten »Ich darf« und »Ich soll«. Das hieße dann aber: der Mensch als Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, impliziert Gott. Vom Neuen Testament her wäre das immer neu aufzudecken. Gott wäre dann eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit. Der Atheist verfehlt den *Menschen*. Ja, man wird fragen können: gibt es den Atheisten überhaupt? Denn enthält nicht jede Mitmenschlichkeit bereits etwas von der dem Neuen Testament so am Herzen liegenden Verklammerung zwischen dem »Ich darf« und »Ich soll«?

Was ist systematische Theologie?

von

Heinrich Ott

Sie haben mich eingeladen, unsere gesprächsweise Erörterung des Wesens der systematischen Theologie einzuleiten. Betrachten Sie meine Ausführungen lediglich wie Thesen für eine Disputation. Sie wollen das notwendige Gespräch nur eröffnen – doch dies freilich, wie die mittelalterlichen Disputationsthesen, mit dem Anspruch, daß das nachfolgende Gespräch sich an die durch sie eröffneten Bahnen halte, sich auf die gemachten Vorschläge einlasse und die gestellten Fragen beantworte.

Ich habe den simplen Titel gewählt: »Was ist systematische Theologie?« – und gedenke dieses Thema nicht historisch, sondern ausschließlich im Blick auf die Sachfrage selbst zu behandeln – womit nicht geleugnet werden soll, daß historische und begriffsgeschichtliche Untersuchungen über diese theologische Disziplin und ihren Titel Wesentliches zur allseitigen Beleuchtung der Sachfrage mit beitragen könnten.

Den Anlaß zu unserm Gespräch hat MARTIN HEIDEGGER gegeben durch das kurze Seminar, das er an der letztjährigen Tagung alter Marburger über das Thema »Christlicher Glaube und Denken« gehalten hat. Der Verlauf dieses Seminars ist mir bisher nur durch eine knappe Nachschrift bekannt. Doch konnte ich ihr entnehmen, daß HEIDEGGER im wesentlichen 1. den Satz aufgestellt hat: »Die Wissenschaft denkt nicht« (er handelte in diesem Zusammenhang von dem, was er die »Seinsvergessenheit« nennt), und 2. die beiden Fragen stellte: a) »Was heißt Denken, wenn wir sagen: Die Wissenschaft denkt nicht?« und b) »Welchen Charakter hat das Denken, in dem der Glaube denkt?« – Die erste Frage ist diejenige seines eigenen Werkes und Weges, um die er sich unablässig müht. Die zweite Frage hat er von da aus an uns Theologen gerichtet. Sie hat, soviel ich aus dem Protokoll ersehen konnte, keine Antwort gefunden. Aber sie ist aufgenommen worden, und so bleibt sie uns heute gestellt.

Wir fragen somit nach dem Wesen und der spezifischen Bewegung des Denkens, in welchem der Glaube denkt. Und dieses Fragen hat vorab

nach zwei Hinsichten zu geschehen: im Blick auf die exegetische und im Blick auf die systematische Theologie. Dabei steht immer das Ganze der Theologie auf dem Spiel; denn die Theologie ist eine Einheit.

Ich will im folgenden zunächst der Frage nachgehen: Was in bezug auf – und im Unterschied von der exegetischen Theologie die sog. »systematische« Theologie sein möchte, welches ihr spezifischer Ort ist und ihre spezifische Notwendigkeit im Einen und Ganzen der Theologie. Danach und zum Abschluß möchte ich dann noch einmal zurückkehren zu unserm Ausgangspunkt und das über das Wesen der systematischen Theologie Gesagte in Beziehung setzen zum Denken MARTIN HEIDEGGERS, der unser Gespräch veranlaßt hat.

I. Das Hermeneutische als das Wesen der Theologie

Das Wesen der Theologie im Ganzen ist das Hermeneutische. Theologie ist eigentlich Hermeneutik. Freilich nicht im geläufigen Sinne einer allgemeinen Lehre oder »Kunstlehre« vom Verstehen. (Es bleibt fraglich, ob eine solche letztlich, von der Sache her, überhaupt möglich ist!) Wohl aber ist Theologie je und je *Besinnung auf* das Verstehen bestimmter, spezifischer Gehalte und eben darin *Bemühung um* das Verstehen dieser Gehalte. Es geht um das Verstehen der biblischen Texte, um das Verstehen der darin zu Worte kommenden Sache, und schließlich um die Verständlichkeit der Bezeugung dieser Sache in der jeweiligen Gegenwart.

Wer nach dem Wesen und Programm der Theologie fragt, wird um das Problem des Verstehens, das hermeneutische Problem, nicht herumkommen. Er wird sich der Frage nach dem Wesen des Verstehens aussetzen müssen. Wenn in unsern Tagen das hermeneutische Problem mit neuer Dringlichkeit zur Diskussion gestellt wurde, so ist damit das Wesen der Theologie selbst wieder zur Sprache gebracht worden. Es ist dies eine Tat, deren Bedeutung – ich darf das gerade in diesem Kreise vorbehaltlos und dankbar aussprechen – gar nicht überschätzt werden kann! Wir können vielleicht sagen: Was ehemals in den Systemen der orthodoxen Dogmatik zu Beginn in den loci De Theologia und De Scriptura Sacra verhandelt wurde, muß heute unter dem Titel des hermeneutischen Problems erörtert werden.

Ohne hier die Frage nach dem Wesen des Verstehens in ihren Verästelungen weiter verfolgen zu können, möchte ich doch, bevor ich weiter gehe, am Wege, um recht verstanden zu werden, eine doppelte *1. These* vorbringen: 1. Was das Wesen des in der Theologie relevanten Verstehens sei, ist nicht unter Absehung von der theologischen Thematik im voraus definitiv auszumachen, sondern es ist von der Besinnung auf die spezi-

fische Thematik der Theologie ein Beitrag zu jener Frage zu erwarten. 2. Was verständlich sein wird und was nicht, erweist sich erst im Verstehen selbst, und es können darüber keine vorgängigen Regeln aufgestellt werden.

Wenn nun auch die Frage nach dem Verstehen in der Theologie sich nach drei Hinsichten entfaltet (als Frage nach dem Verstehen der Texte, nach dem Verstehen der darin zu Worte kommenden Sache, nach der Verständlichkeit der aktuellen Bezeugung dieser Sache), so ist doch das Verstehen, um das es geht, letztlich *eines*. Die Einheit läßt sich vielleicht am ehesten ausdrücken durch den Begriff des Kerygmas. Ein einziger Bogen spannt sich von den biblischen Texten bis zur je gegenwärtigen Predigt der Kirche. Es ist der Bogen des Kerygmas und des Verstehens des Kerygmas. Es ist jeweils, vom Text bis zur Predigt, die Kontinuität eines einzigen Verstehens-Aktes, ein einziger hermeneutischer Prozeß. Es geht darum, daß dasselbe Kerygma heute wie damals laut werde, daß die Bezeugung über-gesetzt wird ans diesseitige Ufer. (Denn das hermeneuein ist ja ein Übersetzen, verstanden als Über-setzen, und das Über-setzen ist das Verstehen!) Man darf das Verstehen des Textes, das Verstehen der Sache und das Verstehen der gegenwärtigen Predigt nicht künstlich voneinander isolieren, als ob dies dreierlei wäre. Keins der drei ist ohne die andern lebensfähig. Die Predigt kann nicht verständlich sein, wenn der Text mitsamt seiner »Sache« nicht verstanden ist. Und der Text kann nicht verstanden sein ohne ein Verstehen seiner »Sache«, und diese wiederum habe ich nur verstanden, wenn sie als Kerygma hic et nunc, gewissermaßen als potentielle Predigt, auf mich zukommt. Hier dürfte der Punkt sein, wo der Zusammenhang von »historischer« und »theologischer« Exegese der biblischen Texte aufscheint. – Daß das zuletzt Gesagte in gewisser Weise ungeschützt gesagt ist, indem Verstanden-Haben und Nicht-verstanden-Haben kaum wie Schwarz und Weiß gegeneinander endgültig abgehoben sind, sondern das Verstehen sich vermutlich wesensmäßig in Stufungen ereignet, ist mir wohl bewußt. Doch kann hier dem Stufencharakter des Verstehens nicht weiter nachgedacht werden. Wollen Sie bitte, unter Berücksichtigung dieses Vorbehaltes, das, was ich über die Einheit des Verstehensaktes, des hermeneutischen Bogens oder Prozesses, in der Theologie gesagt habe, als meine 2. *These* betrachten.[1]

---

[1] Das Bild vom »hermeneutischen Bogen« darf nicht in einen Gegensatz zu dem geläufigeren vom »hermeneutischen Zirkel« gebracht werden! Das Bild vom Bogen will besagen: daß es um eine einzige Bewegung, einen einzigen kontinuierlichen Verstehensprozeß geht, daß also exegetische, systematische und praktische Theologie nicht künstlich getrennt und isoliert werden dürfen. Sie stehen in einer

(Hier könnte man übrigens einwenden: Daß um das Verstehen als einen bloß menschlichen Akt viel zu viel Wesens gemacht werde; daß man die Reihenfolge der Fragen vertausche; daß es in Bibelexegese und Predigt doch in erster Linie nicht um das menschliche Verstehen, sondern um das Reden Gottes gehe, und daß man sich um das Verstehen nicht zu sehr kümmern dürfe, da der Heilige Geist ja schon dafür sorge, daß verstanden wird. Dieser »fromme« Einwand, mit dem man das hermeneutische Problem zu verharmlosen sucht, ist beliebt. Er erweist sich aber bei rechtem Zusehen als der Einwand einer schlechten Orthodoxie, welche die Probleme nicht sieht oder sie verschleiert, und keinesfalls weiterhilft. Man darf Gott nicht zum Deus ex machina degradieren. In Wahrheit ist die Unverfügbarkeit des Redens Gottes, das Zeugnis des Geistes, im recht verstandenen Begriff des Verstehens längst im vollen Umfange vertreten.)

Hinblickend auf den einen Bogen des Verstehens, in welchem die Theologie ihr Wesen hat, erkennen wir nun den spezifischen Ort derjenigen Denkbemühung, die wir die »systematische Theologie« zu nennen gewohnt sind: Sie gehört jedenfalls in den Rahmen und in die Kontinuität des »hermeneutischen Prozesses«. Dogmatik ist in ihrer Weise eine hermeneutische Bemühung. Desgleichen die Ethik.

Die systematische Theologie hat ihren Ort gleichsam in der Mitte des Bogens, der sich vom Text zur gegenwärtigen Verkündigung spannt. Sie steht zwischen der primär am Text als solchem interessierten Exegese und der primär an der kirchlichen Verkündigung interessierten praktischen Besinnung. Eine Erörterung ihres Wesens wird dieses »*Zwischen*« zu bedenken haben – und sich dabei bewußt bleiben müssen, daß es sich um ein Zwischen in einer *Kontinuität* handelt, d.h. daß systematische Theologie, Dogmatik oder Ethik, als für sich bestehende »Lehre« verstanden, losgelöst aus dem »hermeneutischen Bogen«, isoliert von der Exegese einerseits, von der Verkündigung andererseits, sofort ein bodenloses Unternehmen wird.

Es ist im letztjährigen Gespräch dieses Kreises die Frage gestellt worden, ob es überhaupt eine christliche systematische Theologie geben könne. Vermutlich im Hinblick auf das hermeneutische Wesen der Theologie überhaupt ist die Berechtigung einer systematischen Theologie bestritten

---

Kontinuität. Nur aus technischen Gründen der Arbeitsteilung sind die verschiedenen »Disziplinen« der Theologie entstanden. Sie sind ursprünglich eins. – Ich möchte sagen: daß dieser Bogen der Kontinuität durch die Figur des hermeneutischen Zirkels näher ausgelegt wird: Die Kontinuität kommt z.B. darin zum Ausdruck, daß Dogmatik und Exegese sich nach dem Grundsatz des hermeneutischen Zirkels wechselseitig beleuchten.

oder doch angezweifelt worden. Dahinter stand jedenfalls die Annahme, daß das Systematische dem Hermeneutischen widerspreche. Das wird nun zu überprüfen sein. Dabei setzen wir das Hermeneutische als das Wesen der Theologie schon voraus. Die Erörterung der systematischen Theologie wird deren Legitimität dann erweisen können, wenn sie aufzeigen kann, inwiefern das, was die systematische Theologie im besondern zu leisten hat, für den hermeneutischen Übergang, jene Bewegung des Über-setzens, unerläßlich ist.

Dazu hier im voraus eine weitere, meine *3. These*: Das verstehende Über-setzen als die wesentliche theologische Bewegung erfordert das Unternehmen einer systematischen Theologie.

II. Die systematische Theologie als Besinnung auf das Hermeneutische in der Theologie überhaupt

Zunächst möchte ich der systematischen Theologie eine Aufgabe übertragen wissen, eine Funktion, die in ihrer eigenen Geschichte wohl nicht so deutlich zutage getreten ist, die sich aber nicht abweisen läßt, und die von der systematischen Theologie, gerade kraft jener Zwischenstellung, besser getan werden kann als von der exegetischen oder der praktischen: nämlich die Besinnung aufs Ganze des kontinuierlichen »hermeneutischen Prozesses«, die Frage nach dem Wesen des in aller Theologie stattfindenden Verstehens als solchen. Über das Verstehen der Texte und über das Verstehen der Predigt wird, soweit es um das Wesen des Verstehens selbst geht, die systematische Theologie nachzudenken haben. Hier werden sich Dogmatik und Philosophie begegnen – doch kann die Dogmatik, laut unserer ersten These, die Lösung dieser Aufgabe nicht einfach ganz der Philosophie, d.h. einem nicht der Offenbarung verpflichteten Denken, überlassen.

Martin Kähler sagt in »Der sog. historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus« an einer Stelle: »Den verborgenen Dogmatiker ...spürt gewiß niemand so sicher heraus, als wer selbst ein Dogmatiker ist... Und darum wird der Dogmatiker ein Recht haben, hier eine Warnungstafel vor der angeblich voraussetzungslosen Geschichtswissenschaft aufzurichten...« (Neuausgabe, Theologische Bücherei Bd. 2. 1953, S. 29). Diese Sätze gelten – mutatis mutandis: mit Rücksicht auf die veränderte Situation in der exegetischen Forschung – auch heute, bzw. es gilt auch heute das, was Kähler hier letztlich anvisiert: nämlich eine vom Systematiker über die Arbeit des Exegeten auszuübende Kontrolle. Wollen Sie bitte hier gleich meine *4. These* zur Kenntnis nehmen: Die Kontinuität und Einheit des hermeneutischen Prozesses, als welcher

die Theologie ihr Wesen hat, bewährt sich darin, daß die Figur des *hermeneutischen Zirkels* gewahrt wird. Es gibt keine schon außerhalb der theologischen Besinnung auf ihr spezifisches Thema unerschütterlich feststehenden historisch-exegetischen Resultate, nach denen sich die theologische Sachbesinnung schlechterdings zu richten hätte. Es gibt aber auch keine feststehenden Dogmen, nach denen sich die historisch-exegetische Besinnung schlechterdings zu richten hätte. M. a. W.: Weder ist die Dogmatik von der Exegese, noch ist die Exegese von der Dogmatik je schlechterdings und einseitig abhängig. Sondern Dogmatik und Exegese stehen zueinander in einem Verhältnis der »Wechselwirkung« nach der Figur des hermeneutischen Zirkels. Sie beleuchten und erläutern einander wechselseitig. Und eben darin, daß sie so zueinander stehen, erweist sich ihre letztlich unlösliche Einheit im »hermeneutischen Prozeß« der Theologie als ganzer.

Der Dogmatiker gewinnt seine Einsichten nicht ohne den Exegeten. Das bedarf keiner weitern Begründung. Indessen gewinnt der Exeget seine Einsichten auch nicht ohne den Dogmatiker. Denn der Dogmatiker besinnt sich auf die – vielleicht nicht explizierten, aber unvermeidlichen – hermeneutischen Denk-Voraussetzungen der exegetischen Arbeit. Er überläßt dieses Geschäft nicht einfach dem Philosophen (ich wiederhole damit schon Gesagtes). Denn der Gegenstand theologischer Exegese ist ein spezifischer, und es ist darum zu vermuten, daß dieses Spezifische des Gegenstandes auch eine spezifische Situation in der Hermeneutik zur Folge haben könnte.

Es könnte hier freilich der Einwand kommen: die Exegese, die historische Wissenschaft überhaupt, bedürfe, wenigstens auf weite Strecken hin, gar keiner kritischen Begleitung und Überwachung ihrer hermeneutischen Voraussetzungen, und zwar darum, weil sie voraussetzungslos sei, oder doch auf Voraussetzungen basiere, die jeder vernünftig denkende Mensch sogleich akzeptieren müsse. So könne der Historiker und also auch der Bibelexeget simple Feststellungen machen, die, genau wie das Experiment des Naturwissenschaftlers, grundsätzlich jederzeit und von jedermann objektiv auf ihre Richtigkeit nachgeprüft werden könnten. Wer so argumentiert – und wir alle sind, aus der langher gewohnten Überlieferung der Metaphysik her denkend, zunächst einmal geneigt, so zu argumentieren –, ist des Problems der Sprache, das hier mit Macht andrängt, noch nicht gewahr geworden. (Ich verweise hier, sowohl was den metaphysischen Hintergrund unseres Denkens, wie auch, was das Problem der Sprache anbelangt, auf HEIDEGGERS Denken im Gesamten und in seinem großen Duktus, auf den ich am Ende meines Vortrags zu sprechen kommen werde.) Auch das simpelste historische Argument ist ja

doch im Grunde ein Sprachgeschehen, eine Begegnung mit gesprochenen bzw. geschriebenen Äußerungen. Man hat es bisher unterlassen, bzw. es war und ist vielleicht heute noch nicht möglich, das historische Urteilen aus dem Wesen der Sprache heraus zu denken. Wer sich indessen mit dem geläufigen Bescheid der Historie, nämlich der Voraussetzungslosigkeit und selbstverständlichen Kontrollierbarkeit gewisser »objektiver« historischer Tatsachenfeststellungen, definitiv und vorbehaltlos zufrieden gibt, der hat sich, ohne es zu wissen, schon für eine bestimmte (»positivistische«) Deutung der Sprache entschieden und hat sich eben damit dem Geheimnis der Sprache und der Frage, vor die sie uns heute stellt, schon verschlossen.

Damit hoffe ich, die eine der Aufgaben der systematischen Theologie, nämlich daß sie sich zu Handen der Exegese und der Verkündigung auf die hermeneutische Situation in der Theologie, aufs Ganze des theologischen Verstehensprozesses zu besinnen hat, wenigstens umschrieben und teilweise begründet zu haben. Die Unvollständigkeit und Lückenhaftigkeit meiner Argumentation, die Ihnen aufgefallen sein mag, nehme ich bewußt in Kauf. Wenn man in ein Neuland der Besinnung eintritt, bleibt einem nichts anderes übrig. Denn Denken ist ein schrittweises Erfahren; es braucht Geduld und einen langen Atem, denn die definitiven Formulierungen stellen sich nicht sogleich ein. Man ist auf solchen Wegen auf das Wohlwollen und die Mitarbeit der Gesprächspartner und Mit-Denkenden angewiesen. Darf ich hier ein Wort von HEIDEGGER zitieren, das mir besonders lieb ist und das für alle unsere Gespräche heilsam sein dürfte: Die wirkliche Besinnung, sagt HEIDEGGER, »kehrt weder das gegenstrebige Meinen hervor, noch duldet sie das nachgiebige Zustimmen. Das Denken bleibt hart am Wind der Sache« (Aus der Erfahrung des Denkens, S. 11).

Nunmehr möchte ich zur anderen Aufgabe der systematischen Theologie übergehen, welche sich mehr mit dem traditionellen Verständnis der Dogmatik deckt. Daß sie mit jener ersten Aufgabe aufs engste zusammenhängt, vermute ich stark, kann es aber im Augenblick noch nicht aufzeigen.

III. Systematische Theologie und Exegese

Wir fragen nun also zunächst, im Blick auf die überlieferte Gestalt der systematischen Theologie, nach dem charakteristischen Merkmal, welches diese von der exegetischen Theologie einerseits, von der praktischen Theologie bzw. der Verkündigung selbst anderseits unterscheidet. Wodurch ist das spezifische »Zwischen« der systematischen Theologie im Unterschied von den beiden »Enden« des hermeneutischen Bogens der Theologie gekennzeichnet?

Dadurch, daß die systematische Theologie nicht jeweils auf einen bestimmten Einzeltext ausgerichtet ist. Die Exegese hat es jeweils mit einem bestimmten Text zu tun. Sie fragt nach seinem Sinn und seiner Entstehung, seinem geschichtlichen »Sitz im Leben« (dies im weitesten Sinne). Sie fragt nach dem Zusammenhang mehrerer abgegrenzter Texte nur insoweit, als es ein Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entstehung ist (z.B.: nach der Theologie des Paulus, nach der Entstehung und den gemeinsamen »Anschauungen« der mal'ak-JHWH-Psalmen, nach dem Sitz im Leben des Hexateuch usw.). Die Predigt wiederum richtet ihrerseits das Zeugnis eines bestimmten Textes aus, an den sie sich gebunden, dem sie sich verpflichtet weiß. Die systematische Theologie dagegen hält sich nicht an einen einzigen Text, sondern schaut aus auf den ganzen Horizont aller biblischen Texte (ohne damit etwa nivellierend allen das gleiche Gewicht beizumessen! Aber auch wo sie unterscheidet und Stellung nimmt, hat sie doch eben damit das Ganze des Kanons im Blick).

Diese Charakteristik ist einerseits durch die Situation der Kirche, andererseits durch das Wesen der Sprache gegeben. Die Kirche lebt eben faktisch nicht mit einer einzelnen Mitteilung, sondern mit einer ganzen Anzahl von Zeugnissen, primären Bezeugungen derjenigen Wirklichkeit und Wahrheit, um die es im Glauben geht, welcher die Kirche konstituiert. Diese Zeugnisse sind zusammengefaßt im Kanon der Hl. Schrift. Sie bilden gleichsam den *Sprachraum*, das sprachliche Koordinatennetz, in welchem die Kirche sich mit ihrem Glauben, mit ihrer Verkündigung, mit ihrem Gebet und auch mit ihrer Theologie seit je aufhält und bewegt. Die geschichtliche Kontingenz des Kanons gehört zur geschichtlichen Kontingenz der Kirche selbst. – Die systematische Theologie besinnt sich nun auf die »Sache«, mit der es die Kirche zu tun hat, selbst und im Ganzen, und zwar tut sie dies im Blick und gestützt auf die Gesamtheit der Texte, die der Kirche nun einmal als die primären Bezeugungen ihrer »Sache« mitgegeben sind. So richtet sich die systematische Theologie auf die faktische Situation der Kirche ein.

Andererseits wird die Eigenart der systematischen Theologie, das Absehen vom Einzeltext, verständlich aus dem Hinblick auf das Wesen der Sprache. Der Einzeltext, der Textzusammenhang, so die Theologie des Paulus, des Johannes, des Matthäus, des Lukas, des Hebräerbriefs usw., sind ja als Gesprochenes nicht schon die »Sache« selbst. Sondern sie weisen hin auf die Sache, bezeugen sie, nennen sie, denken ihr nach, rufen sie ins Anwesen. – Und die Sache selbst: wo und was ist sie? Hier sind zwei Antworten möglich und sind vielleicht, aus dem Wesen der Sprache heraus, beide gleichermaßen notwendig:

1. Antwort: Die Sache selbst ist das Christusgeschehen, ist die Wirklich-

keit der Offenbarung und des Glaubens. Das ist kein »Tatbestand«, der sich in dürren Worten »aussagen« und mitteilen läßt, sondern eine Wirklichkeit, die nur im dichtenden und denkenden Sagen aufklingt und sich ins Anwesen gibt.

2. Antwort: Die Sache selbst ist das Christusevangelium, die frohe Botschaft vom Christusgeschehen. – Diese 2. Anwort neben der ersten besagt nicht, daß das Christusgeschehen mit dem Christusevangelium einfach identisch sei. Das Christusgeschehen geht im Christusevangelium nicht auf. Christus ist auch da am Werk, wo das Evangelium nicht verkündigt und nicht vernommen wird. Er erbarmt sich auch des Säuglings und des Geisteskranken, des Heiden, des Gottesleugners und des Verstorbenen. Dennoch muß die Zweideutigkeit jener Doppelantwort bestehen bleiben. Ihre Dialektik dürfte zum Wesen der Sprache gehören. Zur Sprache gehört der Raum des Ungesprochenen. Das Christusgeschehen begegnet uns durch das Christusevangelium, das Christusevangelium aber begegnet durch die Evangelien und Zeugnisse, die noch nicht und nie das Evangelium selbst sind. Als Gesprochenes gibt es nur je das Euangelion *kata*..., das Euangelion kata Matthaion, kata Markon, kata Loukan, kata Ioannen, aber auch kata Paulon, – und warum dann nicht auch, von jenen abhängig, sekundär, das Euangelion kata Martin Luther, Calvin, kata RUDOLF BULTMANN oder KARL BARTH? Aber das Euangelion selbst – es ist nur ein einziges – bleibt ungesprochen. Es ist das Ungesprochene alles Gesprochenen der Evangelien und christlichen Zeugnisse in Predigt, Liturgie und Theologie. Dieses Ungesprochene, das eine Euangelion selbst, wird durch alle Evangelien und Zeugnisse hindurch vernommen, wenn überhaupt Verstehen sich ereignet. – Gestatten Sie mir auch hier einen Seitenhinweis auf MARTIN HEIDEGGER, dessen Sprachbesinnung uns für unsere eigne Besinnung fortzu hilfreich ist: HEIDEGGER sagt in dem Aufsatz »*Die Sprache im Gedicht.* Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht« (in: Unterwegs zur Sprache): »Jeder große Dichter dichtet nur aus einem einzigen Gedicht... Das Gedicht eines Dichters bleibt ungesprochen. Keine der einzelnen Dichtungen, auch nicht ihr Gesamt, sagt alles. Dennoch spricht jede Dichtung aus dem Ganzen des einen Gedichtes und sagt jedesmal dieses. Dem Ort des Gedichtes entquillt die Woge, die jeweils das Sagen als ein dichtendes bewegt... (S. 37 f.).

Das eine Euangelion ist so gleichsam das ungesprochene Gedicht aller biblischen, mindestens aller neutestamentlichen Zeugen, aus dem heraus sie alle dichten.[1] – Wie es sich dann in den spezifischen Fällen vormals

[1] Daß hier das Euangelion als das »Ungesprochene« verstanden wird, mag zunächst schockieren. Ist doch das Euangelion Kerygma, Verkündigung, verlautendes, gesprochenes, »ergehendes« Wort! Allein man bedenke: Gottes Wort kommt

jüdischer Texte verhält, wie des Jakobusbriefes, mancher Teile der Apokalypse und auch der Evangelien, wie sie sich nun doch, vielleicht sehr am Rande, in den Lebens- und Verkündigungsprozeß der Kirche, in das Dichten aus dem einen Gedicht, als Elemente einfügen, darüber wäre noch eigens nachzudenken. Und auch darüber, aus welchem Gedicht das Sagen der alttestamentlichen Zeugnisse quillt und inwiefern es das selbe (nicht: das gleiche!) ist mit dem Euangelion der apostolischen Zeugen. –

Aus der faktischen, kontingenten Situation der Kirche in bezug auf den Kanon wurde verständlich, daß die systematische Theologie über den Einzeltext oder geschichtlichen Textzusammenhang hinaus auf das Gesamt der biblischen Texte blickt. Aus dem Wesen der Sprache, deren wesentlich Gesprochenes, die Dichtung (im weitesten Sinn, der auch die biblischen Zeugnisse einbegreift), aus dem Ungesprochenen des Gedichtes und auf dieses hin gesprochen ist, wird verständlich, daß die systematische Theologie auf das Ungesprochene, die Sache selbst, das Euangelion hinausdenkt, – ähnlich wie etwa HEIDEGGER in seinen Hölderlin- und Trakl-Interpretationen nicht nach dem fragt, was Hölderlin oder Trakl »gemeint« haben möchten, sondern auf das hinausdenkt, was ihnen zu sagen aufgetragen war.

Wir sagten (in These 2), daß die systematische Theologie ins hermeneutische Kontinuum des theologischen Verstehens-Prozesses gehört. Wir sagten ferner (in These 3), daß der hermeneutische Prozeß, das Übersetzen, das Unternehmen einer systematischen Theologie erfordert. Die *5. These* will dies folgendermaßen erläutern: Das für die systematische Theologie charakteristische Absehen vom Einzeltext und Hinsehen auf das Gesamt der biblischen Texte ist nötig, damit der hermeneutische Bogen, der vom Text zur gegenwärtigen Predigt reicht, sich vollende. In diesem Durchgang bewährt sich die Einheit der Sache selbst, die allen biblischen Zeugen und der Kirche zu allen ihren Zeiten und in ihrer je gegenwärtigen Verkündigungssituation gemeinsam ist. Die Zeugnisse sind viele und mannigfaltige. Die Sache selbst aber, das ungesprochene Euangelion, ist eine einzige und unteilbar.

---

zwar je und je im verlautenden Menschenwort zu Worte; doch es geht darin nicht auf. Es kann nie und nimmer in Menschenworte endgültig eingefangen werden. Es ist allem Menschenwort gegenüber je und je das unerschöpflich Neue. Und man bedenke, bevor man sich an dieser Stelle zu voreiligen Einwendungen hinreißen läßt, den Grund-Sachverhalt in aller Sprache und die Erfahrungen, die wir alle mit der Sprache machen: In allem Gesprochenen bleibt etwas ungesprochen. Und auf dieses Ungesprochene kommt es an. Ohne es wäre Sprache nicht Sprache. Wäre dem nicht so, so müßte unverständlich bleiben, was doch so oft geschieht daß man die Worte eines Textes oder einer Rede zwar wörtlich versteht, und dabei: doch das, was eigentlich gesagt sein soll, nicht vernimmt.

An dieser Stelle ist noch eine Erläuterung zu dem leicht mißverständlichen Titel »systematische Theologie« anzubringen: Das »*Systematische*« der systematischen Theologie in dem geschilderten Sinne meint nicht ein überschauendes Zusammenstellen verschiedener Lehrstücke zu einem Lehrgebäude, damit man dann über alles »Bescheid weiß« (dies wäre das metaphysische Verständnis der systematischen Theologie), sondern es bedeutet den Durchblick durch die Mannigfaltigkeit des Gesprochenen auf die unteilbare Einheit des in allem Gesprochenen mit anwesenden Ungesprochenen der Sache selbst. – Dieser Durchblick ist übrigens um der Verkündigung willen notwendig. Denn wir predigen wohl je über einen Text, aber es liegt wenig daran, den Einzeltext als solchen zu kommentieren, sondern es geht darum, mit dem Text zusammen, seinen Ruf aufnehmend, das eine und ganze Evangelium zu verkündigen.

IV. Das Verfahren der systematischen Theologie

Wir haben nun im weiteren darüber nachzudenken, wie, mit welcher Methode, unter welchen Voraussetzungen der hermeneutisch notwendige Durchgang durch die systematische Theologie sich ins Werk setzt. Was passiert positiv in solchem Absehen vom Einzeltext, Ausschauen aufs Gesamt der Texte und Durchblicken zur Sache selbst? Welches ist die Struktur des Denk-Verfahrens der systematischen Theologie?

Wir sprechen im folgenden A) von der Einheit des Glaubens, B) von der denkenden Entfaltung dieser Einheit und C) von der Methode dieser Entfaltung.

A) *Die Einheit des Glaubens*

Es erübrigt sich, hier ausführlicher zu werden. Denn es dürfte unter uns unbestritten und klar sein, daß der Christ nicht an vielerlei »glaubt«, nicht verschiedene Heilstatsachen für wahr hält (ein solches »Glauben« könnte ja nur den Charakter des Fürwahrhaltens haben!), sondern daß der Glaube ein einziger und unteilbarer Akt und daß dementsprechend die »Sache«, der »Gegenstand« des Glaubens eine einzige unteilbare Wirklichkeit ist, nämlich Gott selbst, der in Seiner Offenbarung als der Gnädige und Gerechte, als Grenze und tragender Grund des Daseins und seiner Welt begegnet. Der Glaube ist nicht »Glaube, daß...«, sondern »Glaube an«. Er ist der eine und unteilbare Akt des Daseins, das sich in seinem einen und unteilbaren Grunde gründet. – Die Verkündigung teilt nicht Tatbestände mit, sondern sie redet »aus Glauben in Glauben«, indem sie den einen unteilbaren Grund bezeugt.

Theologie ist ein Denken in bezug auf den Glauben. (Ich sage absicht-

lich unbestimmt: »in bezug auf...« und werde die Frage, die sich hier sogleich stellt: wie nämlich dieses »in bezug auf...« näher zu bestimmen sei, später beantworten.) Theologie ist fides quaerens intellectum. Auch diese Anselmsche Formel sei später erläutert. Die systematische Theologie hat den Glauben im Ganzen und die »Sache« des Glaubens im Ganzen vor Augen.

Die systematische Theologie – so lautet unsere *6. These* – hat sich auf den grundlegenden Sachverhalt einzurichten, daß der Glaube einer und unteilbar ist und daß auch sein Gegenstand einer und unteilbar ist. – Bei einer im engeren Sinne biblizistischen oder heilsgeschichtlichen Theologie vermag ich nicht zu sehen, inwiefern sie dies tut, und darum scheint es mir, daß eine solche Theologie in der ständigen Gefahr steht, daß sie ihre Aufgabe verfehlt und der Verkündigung nicht mehr dient. – Andererseits scheint mir, daß heute z. B. die Dogmatik KARL BARTHS – der sich ja übrigens die Anselmsche Formel ausdrücklich zu eigen gemacht hat – genau jener (in These 6 formulierten) Maxime entspricht. Die Ansätze zu BARTHS Eschatologie (die gerade nicht jenen »heilsgeschichtlichen« Charakter trägt) oder sein gegen BRUNNER vertretener Monismus der Gnade scheinen mit Symptome dafür zu sein. *So* hätte BARTH stets verstanden werden müssen. Manches unfruchtbare Mißverständnis von »links« wie von »rechts« hätte dann vermieden werden können. Ein weiteres schönes Beispiel für den entscheidenden Sachverhalt der Einheit des Glaubens und seiner Sache als Thema der systematischen Theologie bietet GERHARD EBELINGS »Wesen des christlichen Glaubens«. Hier wird schon am Aufbau und an den Überschriften (»Die Mitteilung des Glaubens«, »Das Ich des Glaubens«, »Das Aufgebot des Glaubens«, »Das Durchhalten des Glaubens«, »Die Zukunft des Glaubens« – um nur einige davon zu nennen) unmißverständlich klar, daß es in der Theologie um nichts anderes gehen kann als um die denkende Entfaltung des einen und unteilbaren Glaubens nach seinen verschiedenen Strukturen, die ihm wesensnotwendig eignen.

B) *Die Entfaltung des Glaubens im Denken*

Theologie ist ein Denken in bezug auf den Glauben. Was Glaube ist, wurde, soweit es für den Fortgang der Erörterung unerläßlich ist, kurz formuliert. Das Thema selbst ist unendlich.

Welcher Art ist nun das Denken in bezug auf den Glauben? – Es ist prägnant beschrieben durch die Formel »Fides quaerens intellectum«. Diese bedarf freilich der Erläuterung. Der Glaube selbst sucht den Intellekt. Er sucht die Helle des Denkens, des denkenden Verstehens. Nun ist

ja der Glaube als solcher immer ein Verstehen, anders wäre er ein blindes Fürwahrhalten und nicht Glaube. So stellt sich die Frage: Ist das Verstehen, das der Glaube sucht, ein anderes, von anderer Art, als das Verstehen, das er immer schon ist?

Ich möchte im Gegenteil das vom Glauben gesuchte Verstehen in das Verstehen, das der Glaube immer schon ist, integriert wissen. Der Begriff »*intellectus fidei*« ist nicht nur im Sinne des genitivus objectivus, sondern vor allem im Sinne des genitivus subiectivus zu verstehen. Es ist der »Intellekt«, die Verständnis-Helle, die der Glaube selber sucht und die dann, wenn er sie gefunden hat, dem Glauben zugehört. Der Glaube versteht sich selbst. – Dabei wird dann freilich (dies ist die implizite Voraussetzung des angestellten Gedankengangs) mit *Stufen des Verstehens* gerechnet. Wir sind ja auf dieses Phänomen schon flüchtig gestoßen, können es hier aber nicht thematisch abhandeln. Immerhin sei so viel gesagt: Das theologische Verstehen ist dann eine neue Stufe des Glaubensverstehens. Nicht eine »höhere« (denn das existentielle Glaubensverstehen ist ja auf alle Fälle das Umfassende, »Umgreifende«, das auch die neue Stufe umschließt und als Möglichkeit schon in sich enthält!) – wohl aber in gewissem Sinne eine »hellere«. Der Glaube drängt danach, sich selber im Medium der Helle des Denkens darzustellen. Er ist wesensmäßig fides quaerens intellectum. Dann aber ist die Bewegung des quaerere intellectum, also die Theologie, eine Bewegung des Glaubens selbst.

Der theologische Denk-Akt ist in gewisser Weise ein Glaubens-Akt. (Dies sei mit allen Vorbehalten gesagt: denn wir wissen ja noch nicht, haben noch nicht genugsam entfaltet, was das überhaupt ist: ein Glaubens-Akt.) Auch ist hier Mißverständnissen vorzubeugen: Daß der theologische Denk-Akt ein Glaubens-Akt, eine Bewegung des Glaubens selbst ist, bedeutet keineswegs, daß nur der Gläubige das theologische Denken verstehen könne. Denn die Sache des Glaubens und der Theologie, das Christusevangelium, ist ja intelligibel; es ist auf Verstehen angelegt; es will auch dem mitgeteilt werden, der noch nicht glaubt. Unser Satz bedeutet andererseits auch nicht, daß vom theologischen Gedanken ohne weiteres zurückgeschlossen werden könnte auf den, der ihn denkt: daß dieser nämlich ein »Gläubiger« sei. Denn der Glaube ist unverfügbar und unausweisbar. Er hat, als stets angefochtener, als ständige »Überwindung des Unglaubens«, eine innere Dialektik, von der wir hier ebenfalls nicht eigens reden können. – Doch diese beiden Vorbehalte setzen unsern Satz vom »Denken des Glaubens« nicht außer Kraft.

Das ganze Thema wäre weniger mühselig zu behandeln, wenn sich unter uns nicht Mißverständnisse und falsche Prämissen ausgebreitet hätten: einesteils von seiten einer sterilen Orthodoxie und Neo-Orthodoxie

(u. a. im Gefolge KARL BARTHS, doch gegen den Grund-Zug seines eigenen Denkens!), welche sich dem Verstehens-Charakter des Glaubens verschließt, ja sich dem Verstehens-Auftrag der Theologie geradezu widersetzt, indem sie die Sache des Glaubens und der Theologie unter der Gestalt von festen Formeln (sei's nun fundamentalistisch, konfessionalistisch, in Form von »Heilstatsachen« usf.) definitiv und fraglos verfügbar zu haben behauptet und sich diese ihre Pflichtvergessenheit gar noch zur Frömmigkeit anrechnet. Anderseits aber kommen die Mißverständnisse von seiten derer, die jene Art von Orthodoxie mit Recht bekämpfen, dabei aber Denkvoraussetzungen mit ins Spiel bringen, welche das Wesen des Verstehens verdunkeln. Ich denke dabei an das sogenannte »*Subjekt-Objekt-Schema*« und an die Vorstellung, daß alles Denken und daß die Sprache im weitestgehenden Maße notwendig objektivierenden Charakter habe. Daß darum Glaube und theologisches Denken und Reden grundsätzlich zu unterscheiden seien, also daß keinesfalls von einem glaubenden Denken geredet werden kann, weil ja nach dieser Auffassung alles theologische Reden und Denken stets aus der objektivierenden Distanz geschieht. – Ich erlaube mir, hier auf diese Mißverständnisse nicht weiter einzutreten. Das Denken MARTIN HEIDEGGERS leistet uns den unschätzbaren Dienst, daß es uns das Wesen des Denkens, der Sprache und damit des Verstehens ursprünglicher sehen lehrt. Wenn wir uns durch ihn ansprechen lassen und ihm auf seinem Wege auch nur ein Stück weit folgen, steht uns vielleicht der Tag bevor, da uns jene verdunkelnden Prämissen wie Schuppen von unsern Augen fallen werden.[1]

Ich verschiebe die einläßlichere Behandlung dieses Themas auf den Schluß meines Vortrags und lege Ihnen hier fürs erste meine 7. *These* vor:

Theologie, und an ihrem besonderen Ort die systematische Theologie, ist eine Bewegung des Glaubens selber, darin er das Verstehen, das er selber wesensmäßig ist, in die Helle des denkenden Verstehens entfaltet. Der Glaube ist darauf angelegt, diese Helle zu suchen, weil er auf Verkündigung, Mitteilung, Verständigung abzielt. Systematische Theologie ge-

---

[1] Daß die Denkbewegung der Theologie im weitesten Sinne durch die Anfechtung des Glaubens in der Welt veranlaßt wird, ist klar. Darin stimme ich mit W. ANZ vollkommen überein. Die klärende Verständigung, von der nun sogleich zu reden sein wird, ist ja doch eine Selbstvergewisserung des Glaubens in der Situation der Anfechtung. Hingegen ist mir unerfindlich, wieso der Glaube damit eine »Bewegung des Unglaubens« vollziehen soll. Intermittiert denn der Glaube in der Theologie? Hört er für Augenblicke auf, Glaube zu sein? Daß der Glaube stets nur in Überwindung des Unglaubens sich selbst gewinnt, ist wiederum klar. Aber das gehört zur wesenhaften Dialektik des Glaubens und ist m. E. nicht erst mit dem Thema »Theologie« gegeben.

schieht in diesem Sinne als eine Entfaltung der Sinn-Strukturen des einen und unteilbaren Sinngehaltes, welcher im Glauben verstanden ist.

Die These faßt in ihrem ersten Teil das bereits Gesagte zusammen. Sie geht dann aber weiter und sagt: 1. warum die denkende Entfaltung des Glaubens geschieht, und 2. wie sie geschieht.

Zur Erläuterung des ersten stellt sie drei Wörter nebeneinander: Verkündigung, Mitteilung, Verständigung. Darauf zielt der Glaube ab. Das liegt daran, daß einerseits der Glaube nicht als Haltung des isolierten Einzelnen, sondern als der Glaube der *communio sanctorum* sein Wesen hat, und daß andererseits diese communio sanctorum *in der Welt* existiert. Die communio sanctorum ist geradezu als ein Strukturmoment des Glaubens anzusehen. Der Glaube zielt ab auf Mitteilung und Verständigung, auf verständlich-machende Mitteilung. Vehikel dieser Mitteilung und Verständigung (beides ist eins!) ist vorab die Verkündigung und, in unlöslichem Konnex mit ihr, die Theologie.

Die Mitteilung und Verständigung hat eine *dreifache Ausrichtung:* Auf die communio sanctorum selbst, auf die Welt, in der (und für die) diese existiert, und schließlich auf den einzelnen Glaubenden. – In der communio sanctorum selbst findet die Verständigung statt; in der Kirche geschieht die Mitteilung des Evangeliums; denn communio, Gemeinschaft, *ist* ja im gemeinsamen Verstehen der einen »Sache« des Glaubens, im lebendigen Bezogensein aller Glieder auf das gemeinsame Zentrum. Hierher gehört wohl im Grunde auch das Phänomen der Glaubenssymbole, die Aktion des »Bekennens«, das Trachten nach Reinerhaltung der »Lehre«: Die communio sanctorum bewährt und manifestiert sich selbst, indem sie immer aufs neue, bei gegebener Situation und Notwendigkeit, sagt, welches das gemeinsame Zentrum ist.[1] – Die Verständigung

[1] Ich habe es in diesem ganzen Vortrag bewußt vermieden, genau anzugeben, welches dieses gemeinsame Zentrum, die eine »Sache« aller Theologie, ist. Die eine Sache aller Theologie ist beschlossen in dem Namen Jesus Christus. Aber das ist noch keine theologische Formulierung. Um die angemessene Formulierung dieser Sache bemüht sich die Theologie in einem nicht endenden Gespräch über die Zeiten und über die getrennten Konfessionen hinweg. In diesem Vortrag handelt es sich darum, die Prolegomena zu dieser gemeinsamen Arbeit zu erörtern. Aber die Arbeit selber ist noch zu tun und ihr Ergebnis darf nicht in einer raschen Formulierung vorweggenommen werden. – Man hat mir suggerieren wollen, das eine Thema aller Theologie sei »Gesetz und Evangelium«. Ich möchte es ganz entschieden ablehnen, mich so von vorneherein auf dieses so gewaltig herrschende und doch hinsichtlich seiner Tragweite wohl noch viel zu wenig reflektierte theologische Denkschema verpflichten zu lassen. Ich würde befürchten, daß dadurch das Gespräch z.B. mit einem orthodoxen, einem römisch-katholischen oder auch nur schon mit einem in der reformierten Tradition stehenden evangelischen Theologen (als was ich mich selbst betrachte) in einer bedenklichen Weise erschwert

geschieht dann – zweitens – in Ausrichtung auf die Welt. Das Evangelium soll der Welt verkündigt werden, denn Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und daß sie alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Und das Evangelium ist intelligibel, es ist grundsätzlich allen verstehbar. *Daß* es freilich jeweils verstanden und also geglaubt wird, ist unverfügbares Ereignis, »ubi et quando visum est Deo«. Dieser Ereignischarakter haftet letztlich allem Verstehen an. Das hindert uns aber nicht, sondern veranlaßt uns vielmehr, das Evangelium für grundsätzlich verstehbar zu halten und darnach zu tun! Die angestrengte Bemühung um das Verständlichmachen des Evangeliums darf nicht nachlassen – und darf doch nicht anders geschehen als in der Demut, welche weiß, daß sie nichts erzwingen kann, und welche am Ende spricht: »Herr, wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren.« Die Ereignishaftigkeit des Glaubens und die grundsätzliche Intelligibilität des Evangeliums schließen sich nicht aus, sondern ein. – In der Verkündigung und ineins damit in der Theologie (vorab der systematischen, die das Ganze des Glaubensinhalts vor Augen hat) geschieht ein stetes Werben um die Welt: daß den »Kindern der Welt« das Evangelium von Christus verständlich und damit plausibel werde. Daß die Welt erkenne, daß das Evangelium uns unter einen echten Anspruch und in eine echte Entscheidung stellt und nicht ein System von absurden Lehren ist, für die blinde Zustimmung gefordert wird. (In diesen Zusammenhang gehört BULTMANNS Rede vom echten skandalon des Glaubens!) Das alles hat mit sogenannter »Apologetik« nicht das geringste zu tun! Bewiesen werden kann hier überhaupt nichts. Auch geht es nicht darum, die »Sache« der Theologie im Rücken, nurmehr noch widerstreitende Irrlehren abzuwehren, die von seiten der »Welt« begegnen. Vielmehr geht es darum, dem Evangelium vor den Augen der Welt diejenige Klarheit zu verschaffen, die es in sich selber schon hat und die ihm wesensmäßig eignet.

Dazu kommt noch ein Letztes – und damit sind wir bei der dritten Ausrichtung der mitteilenden Verständigung: derjenigen auf den einzelnen Glaubenden. Indem ich mich nämlich bemühe, in der Bewegung der »fides quaerens intellectum« den Glauben und seine »Sache« den Brüdern im Glauben und der Welt verständlich zu machen, verständige ich mich zugleich mit mir selbst über meinen Glauben. Was ich andern klar mache, wird mir selbst klar, und ich kann es ihnen nicht besser klar machen, als indem ich es zuallererst mir selbst wahrhaft klar werden lasse. Indem ich andern Rechenschaft gebe, gebe ich mir selber Rechenschaft

---

und belastet würde. Wir wollen doch, gerade heute, den weiten Raum des ökumenischen Gespräches offen lassen!

– und umgekehrt. Denn die Dialogsituation mit dem andern habe ich potentiell in mir selber. Der Dialog ist nicht nur ein mögliches Phänomen, sondern vielmehr eine Grund-Struktur aller Existenz. Das Suchen nach der Wahrheit, nach dem Verstehen, geschieht immer dialogisch – auch wenn der Denkende allein ist. Er ist, sofern er denkt, nicht einsam, sondern befindet sich in einem Gespräch mit der Menschheit.

Noch eins muß hier festgehalten werden: Die mitteilende Verständigung ist zugleich Selbstverständigung. Sie ist nach allen drei Ausrichtungen ein und dieselbe. Es handelt sich nicht etwa um drei verschiedene Aktivitäten, sondern um Strukturmomente einer einzigen.

Diesen Charakter der Theologie als Verständigung, die zugleich Selbstverständigung ist, müßten wir im Auge behalten! Es gibt leider allzuviele theologische Gespräche, die keine sind, wo nicht *gedacht*, sondern lediglich *argumentiert* wird, und manchmal nicht einmal das, sondern bloß deklamiert. So geht der Theologie ihr großer Atem verloren, und sie wird zu einem langweiligen Geschäfte. Die Beiträge zur theologischen Auseinandersetzung bestehen dann nurmehr im Anbringen fromm-seinwollender Bedenken, die nichts erhellen und nicht weiterführen. Der große Atem der Theologie ist das leidenschaftliche Ringen nach Klarheit, nach einem Erhellen und Aussprechen der Tiefen des Glaubens, daß, in einem kompakten und durchdachten Entwurf, Grund-Worte und -Themen der Theologie, wie: Sünde, Gnade, Rechtfertigung, das Amt des Erlösers, Kirche, christliches Leben, Gebet, Vollendung, gleichsam zu leuchten beginnen, daß sie – und durch sie und in ihnen der »Kern« selbst, die eine Sache aller Theologie – wahrhaft vernehmbar werden. Wo dieses leidenschaftliche Ringen nach Klarheit nicht mehr stattfindet, wo man sich statt dessen damit zufrieden gibt, schülerhaft und schulmeisterlich über kleinliche Schuldifferenzen zu disputieren, da wird die Theologie unnütz und behindert die Verkündigung des Evangeliums, statt ihr zu dienen. – Ich stehe im übrigen nicht an, mir bei diesem Versuch, den Auftrag und den rechten Duktus der systematischen Theologie zu erfassen, die Motivation zustimmend anzueignen, die Anselm von Canterbury in »Cur Deus homo?« als Charakteristik seines eigenen theologischen Denkens angibt: Viele hätten ihn darum gebeten, schreibt Anselm zu Beginn jenes Traktates, seine Gedankengänge zur Frage der Menschwerdung Gottes schriftlich niederzulegen. Er komme diesem berechtigten Ersuchen nach, denn jene hätten ihn ja gebeten, »non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea quae in nobis est spe«. Besser könnte es nicht gesagt werden: Es geht in der Theologie um

ein Rechenschaft-Ablegen vor den andern und vor sich selbst. Zugleich aber und ineins damit ereignet sich in der Theologie die *Freude* der Selbstanschauung des Glaubens im Medium des Denkens.

C) *Die Methode der Entfaltung des Glaubens im Denken*

Wir müssen jetzt noch darüber nachdenken, *wie* diese Entfaltung und Erhellung des Glaubens im Denken sich verwirklicht. Die 7. These gab uns dafür schon den Leitfaden: Systematische Theologie entfaltet die Sinn-Struktur des einen und unteilbaren Sinngehaltes, welcher im Glauben verstanden ist.

Wichtig in dieser Bestimmung ist einerseits die Einheit des Glaubens und seiner Sache, andererseits der Begriff der Sinn-Struktur. Jene ist bereits erläutert worden: der Glaube hat es nicht zu tun mit einer Vielzahl von »Heilstatsachen«, sondern er ist *einer* in der Beziehung zum *einen* Wort Gottes. Systematische Theologie hat sich darum nicht zu bemühen um das System, die rechte Anordnung, der »Heilstatsachen«. Die Heilstatsachen-Theologie ist eine Gedankenlosigkeit. Denn wie sollte der Theologe etwas wissen von »Heilstatsachen«, wenn nicht durch den Glauben! Der Glaube aber wird verfälscht, wenn er als Tatsachen-Glaube verstanden wird. Der Glaube ist als Vertrauen eine Verfassung der Existenz im ganzen; anders ist er nicht Glaube. Dann aber ist er der ausschließliche Horizont der Theologie – und nicht lediglich ein Vehikel zur Beibringung des sonst nicht beizubringenden Wissens über die Heilstatsachen, die dann hernach zum Objekt der Theologie werden. Wenn aber der Glaube der ausschließliche Horizont der Theologie ist, dann hat die Theologie nichts anderes zu tun, als das zur Helle des Denkens zu entfalten, was im Glauben als solchem »eingefaltet« ist. Wir glauben nicht an das Kreuz und dann noch an die Auferstehung Christi, und zusätzlich noch an die Himmelfahrt und die Wiederkunft. Sondern der Christ verhält sich im Glauben zu der einen Heilstat Gottes (diese ist nicht »punktuell« zu verstehen, sondern sie ist das eine Geschehen der Offenbarung des gnädigen Gottes, in das ich auch die Geschichte des Alten Testaments integriert wissen möchte) – und Kreuz und Auferstehung, Erhöhung und Wiederkunft Christi sind Strukturmomente dieser einen Wahrheit und Wirklichkeit. Anders denn als solche können sie uns ja gar nicht zugänglich sein, denn sie sind uns nicht vor dem Glauben, sondern ausschließlich *im* Glauben zugänglich. Darum nenne ich die Heilstatsachen-Theologie, die etwas anderes sein möchte als ausschließlich nur die Entfaltung des Glaubens, eine Gedankenlosigkeit.

So bleibt denn als der entscheidende Angelpunkt der *Begriff der Sinn-Struktur*. – Die Sache des Glaubens ist eine unteilbare Einheit; sie ist eine

sinnhafte, bedeutsame und eben darin geschichtliche Einheit. Sinn-Strukturen nenne ich nun die Momente, welche eine sinnhafte, geschichtliche Einheit als solche in ihrer Einzigartigkeit konstituieren und ihr unaufgebbar zugehören. Sie sind nicht Teile einer Summe, die sich abziehen lassen. Denn die sinnhafte Einheit ist ja als solche unteilbar. Sondern sie sind eben: Strukturen, richtiger noch: Struktur-Elemente, Momente eines Gefüges, einer Gesamt-Struktur, die einen unverwechselbaren Sinn ausmacht. – Mir scheint nun dieser Begriff und der Gedanke, in dem er seinen Ort hat, geeignet zu sein, um das verständlich zu machen, was die Dogmatik tut.

Vielleicht läßt sich der Begriff der Sinn-Struktur noch deutlicher machen an zwei Beispielen nichttheologischer Art:

Eine menschliche Beziehung, beispielsweise eine Freundschaft, bildet eine sinnhafte Einheit. Sie ist keine Illusion, sondern geschichtlich gelebte Wirklichkeit. Sie ist als solche aber auch nicht bloß eine Summierung von Fakten und Möglichkeiten, sondern eben: echte Sinn-Einheit. Doch diese ihre Einheit, die unverwechselbare Einzigartigkeit ihres Sinnes, ist wiederum kein Einerlei, sondern in sich selber mannigfach gegliedert und gefügt. Sie ist ein Erfahrungsprozeß, der seinen eigenen Grund-Zug hat und nicht bloß ein zufälliges Nacheinander von Geschehnissen darstellt. Mag auch die Ereigniskette zunächst als zufällig erscheinen: durch die Verflechtung der Bedeutsamkeiten ruht doch letztlich alles im einen, selben Sinn, der vielfältig und doch einer ist: vielfältig in seinen Quellen, und doch als einer und ganzer und »zusammenhängender«, als Sinn-Zusammenhang, als Sinn-Ganzheit zu übernehmen und zu verantworten. Ich kann – und muß zu Zeiten wohl – den Sinn ent-falten, um ihn mir zu erhellen, mich seiner zu vergewissern – und diese Erhellung wirkt dann wohl auch zurück in mein existentielles Verhalten. So kann ich mir all das vergegenwärtigen und über all das nachdenken, was zu dieser meiner Freundschaft gehört: Erinnerung und Erwartung, die erste Begegnung mit dem Freund, das Wachsen der Freundschaft, gemeinsame Erlebnisse, Bewährungsproben und durchlebte Krisen, gemeinsame Überzeugungen und Interessen, Berührungspunkte in bestimmten Lebensregionen, Pläne und Hoffnungen, das Bild, das einer vom andern hat, die besondere Art der gegenseitigen Wertschätzung, die Entschlossenheit zur Treue usw. Das alles kann ich reflektierend ausgliedern, und doch stehe ich, so andenkend, nicht einfach distant, »objektivierend«, neben der Sache, sondern ich denke *als Freund*, aus meiner Freundschaft heraus [1] – Dieses Vielfältige, das sich ausgliedern läßt, nenne ich: die Sinn-

[1] Dies ist ein Beleg für die Möglichkeit des hier vorgelegten Verständnisses der Theologie als einer Denkbewegung *des Glaubens*!

Momente oder Sinn-Strukturen, die zusammen das gesamte Sinn-Gefüge ausmachen. Aber der strukturellen Vielfalt zum Trotz muß ich meine Freundschaft jeweils als eine und ganze, als einen einzigen Sinn-Komplex verantworten.

Als zweites »profanes« Beispiel diene uns ein Gedicht. Ich brauche hier kein bestimmtes zu nennen. Ein Gedicht spricht uns an, nimmt uns in bestimmter Weise in Anspruch, läßt uns einen bestimmten Sinn begegnen. Dabei spricht jede Strophe, jede Zeile, ja vielleicht manches Wort wieder besonders, beansprucht uns in besonderer Weise. Eine Anspielung, ein einzelnes Bild, eine Evokation läßt uns eine ganze Welt begegnen, eröffnet uns einen Horizont. Ein Satz, ein paar kurze Worte, konfrontiert uns vielleicht mit einer letzten Haltung und Antwort. Und doch spricht das Gedicht als Einheit; es wird als ein einziger Sinn-Zusammenhang erfahren. Und so haben wir denn wiederum den Sachverhalt der vielfältigen Strukturen und des unteilbaren Sinnes. Eine gute Gedichtinterpretation wird durch sorgsames Anrühren und Zeigen der Strukturen auf die (ungesprochene) Sinn-Ganzheit des Gedichtes hinauszuweisen suchen.

Der beschriebene Sachverhalt ist nun keine Spezialität, sondern er ist – nehmen Sie dies als meine *8. These*, die die 7. erläutert – der Grund-Sachverhalt allen geschichtlichen Seins. – Sie erkennen dabei, daß ich den Strukturbegriff in bezug auf individuelle geschichtliche Wirklichkeit und nicht nur in bezug auf wiederkehrende Sachverhalte (wie etwa die Existentialstrukturen des Daseins) verwende. Es scheint mir, daß in dem (äußerst sagekräftigen) Wort und Begriff »Struktur« beide Möglichkeiten der Verwendung angelegt sind.

Im selben Sinne nun ist auch die geschichtliche Wirklichkeit des Glaubens und seiner Sache ein einziger, unteilbarer Sinn-Zusammenhang, der indessen durch Entfaltung seiner Sinn-Strukturen erhellt werden kann und muß, welche Erhellung ihrerseits als ein Denk-Akt in der Begegnung und aus der Begegnung geschieht, als welche der Glaube selber ist.

Die Dogmatik ist diese Entfaltung. Auf die Dogmatik hin zielt alle Arbeit der Exegese, und ohne die Dogmatik kommt die Verkündigung nicht aus, weil es ja in jedem Text und in jeder Predigt um das eine Ganze der Sache des Glaubens geht. Dogmatik ist also niemals ein überblickendes, objektivierendes Konstruieren, sondern ein *entfaltendes Verstehen.* Die Strukturen aber, in denen, nach deren Maßgabe, die Dogmatik ihr Thema, diesen spezifischen Sinn-Zusammenhang entfaltet, sind bis zu einem gewissen Grade immer vorgegeben. Sie sind situationsbedingt, d.h. sie sind gegeben durch die gleichbleibende *Situation* und den gleichbleibenden *Auftrag der Kirche als* Raum des Glaubens und der Verkündi-

gung. Wollen Sie dies und die nachfolgende Erläuterung bitte als meine *9. These* betrachten.

Die Kirche Jesu Christi ist eine Bruderschaft unter einem gemeinsamen Geschick, einem gemeinsamen Widerfahrnis: dem der Offenbarung des lebendigen Gottes. Durch dieses Geschick stehen alle, die zur Kirche gehören, ungeachtet aller individuellen und zeitbedingten Unterschiede, in einer gemeinsamen Situation. In dieser faktischen Situation der communio sanctorum muß das Evangelium, die Sache des Glaubens und der Verkündigung, nach bestimmten Hinsichten erhellt, verkündigt, erläutert, entfaltet werden. Es sind dies die immerwährenden Probleme, Denk-Bahnen, Denk-Aufträge der kirchlichen Dogmatik. Es gibt diese Denk-Aufträge, weil die Verkündigung als *der* Auftrag der Kirche immer, auch und gerade indem sie vom Einzeltext ausgeht, Verkündigung des einen, heilen und ganzen Evangeliums ist und weil sie als solche eine Klärung nach diesen Hinsichten fordert. Das hindert indessen nicht, daß im Wandel der Geschichte, in den jeweiligen Variationen der einen kirchlichen Situation, zu bestimmten Epochen bestimmte Themen in den Vordergrund treten. Die gleichbleibenden Denk-Aufträge der Dogmatik sind, in der Reihenfolge der traditionellen Liste der dogmatischen Loci, etwa folgende: das Problem der Gotteslehre, das Problem der Welt (Schöpfung und Vorsehung), das Problem der Anthropologie (die Daseinsverfassung aller Menschen im Gegenüber zu Gott), das Problem der Hamartiologie, das Problem der Christologie, das Problem der Pisteologie und der Rechtfertigungslehre (dieses gehört freilich eigentlich, zusammen mit der theologischen Hermeneutik, mit dem also, was man sonst die Prolegomena der Dogmatik zu nennen pflegte, an den Anfang und muß zugleich, auf die Sache gesehen, in jeder dogmatischen Erörterung mitvertreten sein, da ja, wie wir sahen, der Glaube der ausschließliche Horizont alles theologischen Denkens ist), dann das Problem der Ethik, das der Ekklesiologie, Pneumatologie und Sakramentstheologie, das Problem der Eschatologie und schließlich das Problem des Gebetes und der Mystik. Sie sehen: es sind ungefähr 10 perennierende Problem- und Themenkreise.[1] Nach Maßgabe dieser Grund-Strukturen entfaltet die systematische Theologie ihr eines Thema. Sie sieht sich in jeder Epoche neu vor die gleichen Denk-Aufträge gestellt. Sie kann sich dessen nicht entschlagen, sich Rechenschaft zu geben z. B. über das Amt Christi, über

[1] Es ist ganz selbstverständlich, daß die Loci der Dogmatik, ihre Probleme oder »Denk-Aufträge«, nicht einfach aus der Tradition übernommen werden dürfen, sondern daß sie aus der Sache selbst, aus der Verkündigung und ihrem Thema, *abgeleitet* werden müssen. Doch kann dies im Rahmen dieses Vortrages noch nicht geschehen.

das Wesen des Glaubens, über das Gebet, über das Wesen der Kirche und die Bedeutung der Sakramente und über all die andern Themen. Dabei besteht kein grundsätzlicher Unterschied zwischen Dogmatik und Ethik. Als sachgemäß erscheint mir der Versuch KARL BARTHS, die Ethik in die Dogmatik zu integrieren. Denn die Ethik ist nichts anderes als eine Sinn-Struktur, ein Aspekt der Entfaltung des einen und unteilbaren Themas der Theologie, der Sache des Glaubens, welche in sich selber ja den Charakter des Anspruchs hat und damit eine Entfaltung und Erhellung im Sinne einer ethischen Besinnung fordert.

Und nun ist es doch wohl so, daß der konkret-einmalige Text, um den hermeneutischen Bogen zu vollenden und in der konkret-einmaligen Predigt »anzukommen«, das Stadium der systematischen Besinnung passieren muß. Weil der Text auf das heile, ganze Evangelium als auf sein Ungesprochenes weist, und weil die Predigt nichts anderes als ihre eine Sache, das eine, heile, ganze Evangelium, zu verkünden hat, darum muß im hermeneutischen Prozeß, der vom einzelnen Text zur einzelnen Predigt führt, die Ganzheit des Evangeliums mitbedacht werden. Dieses Nachdenken über die Ganzheit fordert eine Klärung nach den Hinsichten jener gleichbleibenden dogmatischen Grund-Strukturen, und die Ganzheit bewährt sich in solcher Klärung. Und so muß doch wohl ein gegebener Einzeltext des Neuen wie auch des Alten Testaments – sofern er nicht bloß als »Meinung« des Autors, sondern als zu uns herüberrufende Bezeugung einer heute zu verkündigenden Wahrheit verstanden wird – in die verschiedenen Bahnen des dogmatischen Denkens verweisen, eben weil in ihm, in seinem spezifischen, einmaligen Zeugnis doch das integrale Ganze, die ganze Sache des Glaubens, zu Worte kommt. So wird, wenn ein Text nicht nur »historisch«, sondern als Predigttext vernommen wird (und dies dürfte nach HEIDEGGERS Sprachverständnis das eigentliche Vernehmen sein!), der Weg über das »Zwischen« der Dogmatik unvermeidlich.

Zwei Beispiele, ein neutestamentlicher und ein alttestamentlicher Text, mögen dies verdeutlichen: Nehmen wir zunächst *Mt 25, 31–46*, die Rede vom Endgericht. Es wird angenommen, daß die Rede vorchristlichen Ursprungs ist und daß man erst nachträglich den Namen Jesu bzw. des Menschensohnes an Stelle Gottes eingesetzt hat. Immerhin steht der Text, so wie er uns jetzt begegnet – und dies dürfte für unser Verständnis das Entscheidende sein – im Zusammenhang der Christusbezeugung des Matthäus. Das Spezifische des Textes, sein Bild, seine Situation, seine Aussage, erschien offenbar als geeignet und bot sich gewissermaßen an, um in die Christusverkündigung als Ausdruckselement integriert zu werden.

Das Spezifische des Textes ist das Begegnen des letzten Richters und

Kriteriums im Nächsten: »Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.« Das Vernehmen dieses spezifischen Anspruchs, sofern es in die denkerische Erhellung eingeht, fordert eine Klärung nach verschiedenen Richtungen: Einmal in bezug auf die Christustatsache selbst: Wie ist die Grundtatsache der Offenbarung Gottes in Christus, der Inkarnation des Wortes, zu deuten von daher, daß nunmehr Christus im Nächsten begegnet? Gewinnen wir von der spezifischen Aussage des Textes aus ein vertieftes Verständnis der Inkarnation selbst? – Ferner: Wie steht es mit der eschatologischen bzw. Zukunfts-Dimension dieser spezifischen Aussage? Denn der Text selber visiert ja eine zukünftige Enthüllung dessen, was sich heute im Verhältnis zum Nächsten entscheidet. – Ferner drängt sich eine Abklärung auf im Blick auf das Problem der Anthropologie: Wie ist das wahre »Wesen«, die Daseinsverfassung des Menschen vor Gott, zu interpretieren von daher, daß offenbar der Mensch in der vom Text genannten Weise auf Gott hin »transparent« werden kann? – Wichtig ist sodann und vor allem die Klärung in Richtung auf die Pisteologie und Rechtfertigungslehre: Wie verträgt sich die Aussage des Textes mit der Rechtfertigung allein aus dem Glauben? Und was die Frage nach der Heiligung anbetrifft: inwieweit begegnet uns im Wort des Textes ein oder das »Prinzip« des christlichen Lebenswandels? Und wie weit dient uns das vom Text Gesagte zum rechten Verständnis der Sünde? Und welches ist schließlich der Ort und die Funktion der Kirche innerhalb der vom Text entwickelten Pragmatik? Gilt jenes Kriterium auch außerhalb des Raumes der Kirche, und welches ist von seinem Gesichtspunkt aus der Unterschied zwischen Kirche und »Welt«?

Alle diese Fragen oder Desiderate der Klärung ergeben sich auch dann, wenn man alles legitime theologische Nachdenken über den betreffenden Text auf das reine Herausstellen des Anspruches als solchen reduzieren will und jede weitere Rede als anspruchs-ungemäße Reflexion verbietet. (Ich selber möchte, gestützt auf HEIDEGGER, eine solche Reduktion als eine letztlich objektivierende Abstraktion ansehen, die dem wahren Wesen des Denkens und der Sprache nicht entspricht.) Aber auch in diesem Falle drängt sich eine Klärung durch Denken in den bezeichneten Richtungen auf, und sei es denn negativ: indem je zu zeigen wäre, inwiefern uns ein Weiterfragen in diesen Richtungen nicht erlaubt ist.

Als alttestamentliches Beispiel wählen wir den *1. Psalm.* Ihm hat MARTIN BUBER unter dem Titel »Die zwei Wege« eine eindrückliche knappe Studie gewidmet (in dem Büchlein »Recht und Unrecht«[1]). Der Psalm

---

[1] Basel, Benno Schwabe-Verlag, 1952.

zeigt zwei Wege auf: den Weg der Gerechten, welchen »der Herr kennt« und der die Verheißung immerwährender Fruchtbarkeit in sich trägt, und den Weg der Gottlosen, der sich im Nichtigen verliert. Im Aufzeigen selbst und in der Gegenüberstellung der beiden Wege liegt ein Anspruch.

Zu klären bleibt, sofern wir den Psalm als Wort an uns vernehmen wollen, als Zeugnis von dem Gott, der der Vater Jesu Christi ist, der gültige Begriff der »Gerechtigkeit« (»Glaubensgerechtigkeit« oder »Werkgerechtigkeit«).[1] Der Psalm eröffnet den Blick auf ein Leben in der Heiligung und im Gebet. Wir müssen nachdenken über das letztliche Begründetsein solcher Gemeinschaft mit Gott, von der der Psalm spricht, im Christusgeschehen, über die Auslegung der Sünde, die sich aus der Gegenüberstellung der zwei Wege ergibt, über die Gegenwart und Zukunft des Gerichtes Gottes, das sich auf den zwei Wegen vollzieht, und über den ekklesiologischen Aspekt des Textes: ob der »Weg der Gerechten« an die Kirche gebunden ist oder gar die Kirche ausmacht?

So ist eine dogmatische Erörterung für die »Verständigung« und für das »Ankommen« der Texte in der Predigt unerläßlich. Es bedarf einer Klärung der verschiedenen mit der Situation der Verkündigung selbst gegebenen Bezüge, damit das Evangelium in seiner Ganzheit in der spezifischen Stimme eines Textes zu Worte kommt.

V. Martin Heideggers Denken und das Selbstverständnis der Dogmatik

Und damit kehren wir zurück zu HEIDEGGER. Ich behaupte – und dies sei meine *10. These* –, daß das hier entwickelte Verständnis der systematischen Theologie dem uns bei HEIDEGGER angebotenen Verständnis des Denkens und der Sprache *entspricht*.

HEIDEGGER behauptet, daß die Wissenschaft nicht denkt, und er fragt: Was *dann* »Denken« heißt? und von welcher Art das Denken des Glaubens sei? – Er sieht dabei offenbar ein Denken des Glaubens, eine Möglichkeit der Theologie, die anders läuft als das, was er die Wissenschaft nennt. Theologie wäre dann in seinem Sinne keine »Wissenschaft« mehr, und zwar eben darum, weil die Wissenschaft »nicht denkt«. – Anders aus-

---

[1] Ob eine solche christliche Rezeption des 1. Psalms möglich ist, ist ein schweres exegetisches und hermeneutisches Problem, das hier nicht mehr in Angriff genommen werden kann. Ein eingehendes Nachdenken über das Wesen der Sprache würde dazu wohl unerläßlich sein. – Ich gehe bei unserm Beispiel von der hypothetischen Voraussetzung aus, die meiner eigenen Vermutung entspricht: daß ein christliches Verständnis des Textes möglich ist. Die exegetische Problematik, in der diese Voraussetzung steht, ist mir durchaus bewußt.

gedrückt: HEIDEGGER sieht die Möglichkeit einer in Wahrheit *denkenden* Theologie und d.h.: einer Theologie jenseits der Metaphysik.[1]

Wenn wir versuchen wollen, ihm auf diesem Wege zu folgen, müssen wir vor allen Dingen klar erkennen, was nach HEIDEGGER unter »*Metaphysik*« zu verstehen ist.

Zur Erläuterung dessen diene uns das Gleichnis vom Baum und vom Wurzelgrund, das HEIDEGGER im nachträglich verfaßten Vor- und Nachwort zu »Was ist Metaphysik?« entwickelt: »In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Metaphysik ihren Halt? ... Was ist Metaphysik von ihrem Grunde her gesehen? Was ist im Grunde überhaupt Metaphysik? Sie denkt das Seiende als das Seiende.« Sie kann das Seiende als das Seiende denken, weil sie zuvor schon im Lichte der Wahrheit des Seins steht. (Wahrheit = a-letheia = Unverborgenheit = Entbergung.) »Die Wahrheit des Seins kann deshalb der Grund heißen, in dem die Metaphysik als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird. Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein.« »Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen, d.h. in seiner Wahrheit, nicht gedacht.« Die Metaphysik »sagt, was das Seiende sei, indem sie die Seiendheit des Seienden zum Begriff bringt. In der Seiendheit des Seienden denkt die Metaphysik das Sein, ohne doch in der Weise ihres Denkens die Wahrheit des Seins bedenken zu können. Die Metaphysik bewegt sich überall im Bereich der Wahrheit des Seins, die ihr der unbekannte ungegründete Grund bleibt.« (vgl. Was ist Metaphysik? Vorwort S. 7f. und Nachwort S. 39f.)

Hätte man diese Sätze besser bedacht, so hätte man HEIDEGGERS Denken im ganzen vermutlich besser verstanden! Wichtig ist hierbei übrigens noch die im gleichen Zusammenhang stehende Bemerkung HEIDEGGERS über »Sein und Zeit«, von welchem Werk her man HEIDEGGER primär verstehen zu müssen gemeint hat: »Wenn somit bei der Entfaltung der Frage nach der Wahrheit des Seins von einer Überwindung der Metaphysik gesprochen wird, dann bedeutet dies: Andenken an das Sein selbst. Solches Andenken kommt über das bisherige Nichtdenken an den Grund

---

[1] Es ist mir durchaus bewußt, daß HEIDEGGERS Stellung zum christlichen Glauben und zur Theologie nach seinen Werken nicht eindeutig ist. Ich möchte aber behaupten, daß sich, ungeachtet der im Blick auf das Gesamtwerk HEIDEGGERS in dieser Hinsicht bestehenden Unklarheiten, die bestimmte Verbindungslinie der Entsprechung, die ich hier vom Denken HEIDEGGERS zum Selbstverständnis der Dogmatik zu ziehen versuche, aus HEIDEGGERS Werk eindeutig belegen läßt. Daß der Aspekt, der mir hier wichtig ist, im HEIDEGGERschen Werk angelegt ist, läßt sich nicht leugnen.

der Wurzel der Philosophie hinaus. Das in ›Sein und Zeit‹ (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die so verstandene Überwindung der Metaphysik vorzubereiten.«

Die Pragmatik ist einfach und klar: Die Metaphysik (und mit ihr alles subjektivistische, objektivierende, zumal das wissenschaftliche Denken, das von ihr ausgeht) hält sich an das Seiende, sie denkt es als Seiendes, indem sie es zum Begriff und damit gewissermaßen zum Stehen bringt. Sie vermag dies nur, weil sie in der Wahrheit des Seins gründet. Diese aber vermag sie nicht mehr zu denken.

So konzentriert sich nun alles auf die Frage: Was ist die »Wahrheit des Seins«, der ungedachte Grund der Metaphysik? Von hier aus muß dann deutlich werden, was eigentlich »Denken« heißt und was mit der »Überwindung der Metaphysik« gemeint sein mag. – Wahrheit ist bei HEIDEGGER nicht die Übereinstimmung des Intellekts mit der Sache, sondern a–letheia wird gedeutet als Unverborgenheit. Sie ist Ent-bergung, ist ein Geschehen. Nur kraft der Entbergung ist Denken möglich. Denken geschieht, weil und indem sich ihm Zu-Denkendes entbirgt. Dieses Geschehen der Entbergung ist die Wahrheit des Seins. Sie ist der Grund der Metaphysik. Diese denkt Seiendes als Seiendes. Sie vermag das, weil sich ihr Seiendes als Seiendes entborgen hat. Und weil dem so ist, gibt es die Wissenschaft; diese gründet in der Metaphysik. – Aber die Metaphysik verschließt sich ihrem eigenen Grund. *Sie denkt Seindes als Seiendes, aber sie denkt nicht die Wahrheit des Seins, das Geschehen der Entbergung selbst.* Sie gerät damit in die Seinsvergessenheit.

Darum versteht die Metaphysik, und alles, was von ihr abhängt, das Seiende objektivistisch, das Denken subjektivistisch. Sie denkt: Es gibt seiende Sachverhalte, und diese Sachverhalte können so, wie sie sind, festgestellt werden kraft des Denkvermögens, über das der Mensch als Subjekt verfügt. Die Metaphysik und mit ihr die Wissenschaft vermag nicht mehr zu sehen, daß das wesentliche Denken nicht ein distanziertes Verfügen des Menschen ist, sondern aus einem Geschehen erwächst, das am Menschen geschieht. – Metaphysik und Wissenschaft wollen Resultate. Sie wollen die Welträtsel »lösen«. Aber das wesentliche Denken kommt nicht zu Resultaten; es gelangt nimmermehr an ein Ziel. Sondern es bleibt unterwegs. Es ist kein Feststellen von seienden Sachverhalten aus der Distanz, sondern es ist Erfahrung, Begegnung. Und als solche ist es das wesentliche Tun des Menschen. Es ist ein Entsprechen gegenüber einem Anspruch. Und zwar steht nicht jeder Denker und nicht jede Epoche unter demselben Anspruch, sondern jeder große Denker hat *seinen* Weg.

HEIDEGGER verneint nicht die Wissenschaft und ihre Errungenschaften,

aber er zeigt, daß es noch ein anderes Denken gibt und daß Metaphysik und Wissenschaft letztlich in diesem andern Denken gründen, ohne es doch zu wissen, weil es gerade zu ihrem Wesen gehört, daß sie die Art dieses andern Denkens nicht mehr nachvollziehen können.

Aus dieser Sicht HEIDEGGERs ergeben sich zwei wesentliche Schlußfolgerungen für die Theologie:

1. Weil das wesentliche Denken Erfahrungscharakter hat und weil es das wesentliche Tun des Menschen ist, ist es im Bereich des Glaubens nicht erlaubt, zwischen Glauben als existentieller Wirklichkeit und Theologie als einem Denken grundsätzlich und strikte zu unterscheiden und geradezu von der »ungläubigen Theologie« zu reden. Damit ist uns jedoch nicht verboten, über das differenzierte Verhältnis von Glaubensakt und theologischem Denk-Akt, über die Dialektik ihres Zusammenfallens und Auseinandergehens, weiter nachzudenken.

2. Das subjektivistisch-objektivistische Denken ist das Denken der Metaphysik und der Wissenschaft, welche im wesentlichen Sinne gerade nicht »denkt«. Die »Überwindung der Metaphysik« auf dem Felde der Theologie geschieht nicht dadurch, daß alles Denken grundsätzlich als objektivierend angesetzt und von diesem Denken dann der unverfügbare Akt des glaubenden Existierens selbst abgehoben wird. Sondern vielmehr dadurch, daß das Denken selbst nicht mehr im Sinne der Metaphysik und der Wissenschaft als subjektivistisches und objektivierendes, sondern als erfahrendes Denken verstanden wird. – Dasselbe gilt übrigens von der Sprache. Es gibt ein objektivierendes Sprechen; aber es darf nicht jegliches Sprechen von etwas von vorneherein als objektivierend angesehen werden. Es gibt ein Sagen, das kein objektivierendes Aussagen ist.

Indem ich diese Schlußfolgerungen aus dem HEIDEGGERschen Verständnis des Denkens (und in diesem liegt der Schwerpunkt seines ganzen Werkes!) für zwingend halte, bin ich der Meinung, daß die zuvor entwickelte Konzeption der Dogmatik präzis dem HEIDEGGERschen Denken entspricht. Und dies war die Frage, von der wir ausgegangen sind.

Schließlich noch eine Bemerkung zum Verhältnis von Dogmatik und Philosophie: Die Philosophie ist – dies sei meine *11. und letzte These* – nicht als Voraussetzung und Grundlage der Dogmatik anzusehen in dem Sinne, als ob die Philosophie ein bestimmtes Verständnis der menschlichen Existenz als gültiges bereitzustellen hätte, durch welches dann das Feld abgesteckt wäre, in dem die Bedeutsamkeit der biblischen Zeugnisse allererst aufzeigbar wird. Ich erlaube mir, an dieser Stelle einen Satz zu zitieren, den mir MARTIN HEIDEGGER anläßlich des Erscheinens meiner Arbeit »Denken und Sein« geschrieben hat: »So lange das anthropologisch-soziologische und das existenzphilosophische Vorstellen nicht über-

wunden und auf die Seite gebracht sind, kommt die Theologie niemals ins Freie des ihr zugewiesenen Sagens.« Wir erinnern uns auch daran, wie HEIDEGGER die Funktion seines eigenen Werkes »Sein und Zeit« für den Gesamtzusammenhang der eigentlichen Absicht seines denkerischen Weges deutet: Das in »Sein und Zeit« versuchte Denken sei unterwegs dazu, die Überwindung der Metaphysik als »Schritt zurück« in das eigentliche Denken vorzubereiten. »Sein und Zeit« hat für HEIDEGGER nicht die Absicht, definitive Resultate über das Wesen des Daseins vorzulegen, sondern es bildet den Übergang zur Rückkehr in ein Denken, das keine »Resultate« mehr kennt.

Darum habe ich vorgeschlagen, die Dogmatik habe ohne Voraussetzung irgendeines philosophischen Schemas einfach den im Glauben erfahrenen Sinngehalt aus der Erfahrung heraus denkend zu entfalten. So wird sie »ins Freie des ihr zugewiesenen Sagens« gelangen. Die Begegnung mit der Philosophie wird dagegen »unterwegs« erfolgen, und zwar auf Schritt und Tritt, überall da, wo dogmatische und philosophische Gedankengänge das gleiche Thema haben. Das wird auch und gerade bei den Existentialanalysen von »Sein und Zeit« der Fall sein. Das Gespräch mit der Philosophie wird in solchen Fällen für das entfaltende, klärende Denken der Dogmatik zweifellos nützlich sein.

Ich möchte dieses Referat schließen mit einer Anekdote aus den von MARTIN BUBER gesammelten »Erzählungen der Chassidim«, die uns ein Beispiel gibt für den von HEIDEGGER geschauten Erfahrungscharakter des Denkens und für den Erfahrungscharakter des theologischen Denkens im besonderen:

»*Das Erlernte*«

»Als Levi Jizchak von Berditschew von seiner ersten Fahrt zu Rabbi Schmelke von Nikolsburg, die er gegen den Willen seines Schwiegervaters unternommen hatte, zu diesem heimkehrte, herrschte er ihn an: ›Nun, was hast du schon bei ihm erlernt?‹ ›Ich habe erlernt‹, antwortete Levi Jizchak, ›daß es einen Schöpfer der Welt gibt‹. Der Alte rief einen Diener herbei und fragte den: ›Ist es dir bekannt, daß es einen Schöpfer der Welt gibt?‹ ›Ja‹, sagte der Diener. ›Freilich‹, rief Levi Jizchak, ›alle sagen es, aber erlernen sie es auch?‹«

Verkündigung und theologische Reflexion[1]

von

Wilhelm Anz

I.

Ott hat darum gebeten, daß das nachfolgende Gespräch sich in der durch sein Referat eröffneten Bahn halte, sich auf die gemachten Vorschläge einlasse, die gestellten Fragen beantworte. Das Letzte kann wohl niemand unter uns versprechen; das andere muß man versuchen. Ich werde mich also an die Thesen halten, in denen Ott seine Position bestimmt.

Ott gibt in seinem Vortrag zunächst eine Bestimmung der »Theologie im Ganzen«; innerhalb ihrer weist er der systematischen Theologie Ort und Aufgabe zu. Die Hauptthese, die dann in Einzelthesen erläutert wird, ist: »Das Wesen der Theologie im Ganzen ist hermeneutisch; Theologie ist Hermeneutik.« Damit zielt Ott von vornherein auf den kerygmatischen Charakter der Theologie. Folgerichtig gewinnt er die weiteren Merkmale aus der Besinnung auf die Predigtarbeit. Die Schritte, die vom Lesen des Textes bis zur Predigt führen, sind ein »hermeneutischer Prozeß«. Der Weg vom Text zur »Sache«, von der der Text handelt, zu ihrer Bezeugung in der Predigt ist ein »hermeneutischer Bogen«. Dem kann wohl niemand nicht zustimmen.

Wie die Vorbereitung jedes gewissenhaften Predigers zeigt, führt von der Exegese zur Predigt *ein* zusammenhängender Gang aneignenden Verstehens. Wenn der Text Wort der Verkündigung (*κήρυγμα*) ist, wenn der Auslegende im gehorsamen Hören des Glaubens (auditus fidei) dieses Wort als Kundgabe oder Bezeugung des wirklichen Willens Gottes verstehen darf, dann enthält die Sache, mit der er sich beschäftigt, potentiell eine Predigt.

Bisher ist nur allgemein von dem hermeneutischen Vorgang gesprochen, der zur Predigt führt. Ott bestimmt nun weiter: a) Was Verstehen in der theologischen Auslegung bedeutet, ist nicht abgesehen von der theologischen Thematik auszumachen. b) Was am Text verständlich ist,

[1] Korreferat zu dem Vortrag Otts: »Was ist systematische Theologie?«

erweist sich erst im Verstehen selbst; darüber kann nicht vorweg und definitiv entschieden werden.

Daraus folgt: 1) Es gibt keine ausgearbeitete Kunstlehre der Hermeneutik, die uns einen genauen Weg und einen bestimmten Verstehensbegriff vorschreibt[1]. 2) Wer sachgemäß verstehen will, muß sich auf die Meinung des Autors einlassen, hören auf das, was er zu sagen hat; erst in der hinhörenden Aneignung und Auseinandersetzung kann sich herausstellen, was unserem Verstehen zugänglich ist und was ihm verschlossen bleibt. Verstehen ist also ein geschichtlicher Vorgang, in dem das Maß des Einverständnisses zwischen den Vormeinungen, die wir unvermeidlich mitbringen, und dem Wahrheitsanspruch des Textes offenbleibt. Je nachdem wie die Verständigung darüber ausfällt, wird sich die Verstehensweise konkretisieren.

Der Theologe hat sich dafür entschieden, daß die dem Anspruch des Textes gemäße Verstehensweise der Glaube ist. Diese Entscheidung enthebt ihn jedoch nicht der geschichtlichen Offenheit des hermeneutischen Prozesses. Der Anspruch der Verkündigung ist zwar im Wort der Schrift vernehmbar, aber doch nicht mit einer solchen Erleuchtungsgewalt, daß er uns enthöbe, das angemessene Verstehen und Sagen zu suchen. Die Sprache der Theologie soll dem Verhältnis des Glaubens zu seiner Sache entsprechen, wir sollen dem Wort der Schrift allein die Anweisung entnehmen, wie wir es recht verstehen.

Die Geschichte der Auslegung und unsere jetzige Diskussion zeigen uns jedoch, daß diese Entnahme gefährdet ist. Die Gefahr, mißzuverstehen und zu verstellen, ist unser ständiger Weggenosse. Bereits die Rede, daß das Wesen der Theologie im Grunde hermeneutisch sei, ist keineswegs selbstverständlich. Wir müssen vielmehr davon ausgehen, daß das hermeneutische Wesen der »Theologie im Ganzen« das Ergebnis eines noch keineswegs beendeten Streites ist darum, wie die Theologie aus der ihr anvertrauten Sache zu denken hat, wie sie den Glauben als ihren Ursprung und zugleich als die Instanz ihrer Wahrheit in ihrem Vollzuge festzuhalten vermag.

Wie geht es vor sich, wenn wir dem Wort der Schrift die Anweisung zum rechten Verstehen entnehmen, und wie setzt sich dieses Verstehen in theologische Begriffe um? Inwiefern sind theologische Begriffe für das glaubende Verstehen überhaupt notwendig?

---

[1] Vgl. z. B. H. G. Gadamer über Schleiermacher in »Vom Zirkel des Verstehens« (Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, 247).

II.

Hilft uns Otts Verständnis von systematischer Theologie hier weiter? Wie bestimmt Ott innerhalb des hermeneutischen Prozesses Ort und Aufgabe der systematischen Theologie?

In der Predigtarbeit geht der Theologe von der exegetischen über die systematische zur praktischen Theologie: In der Exegese klären wir lexikalisch und historisch den Wortsinn, stellen wir fest, was gemeint und geschehen ist, – in der praktischen Theologie wenden wir den Text auf den Hörer an. Zwischen beiden – gleichsam im Zenit des Bogens – liegt der Ort der systematischen Theologie: wir gewinnen in ihr den einheitlichen Horizont der neutestamentlichen Zeugnisse. Dieser Horizont wäre also das »System«, das den Charakter einer die Mannigfaltigkeit der Texte umgreifenden und zugleich für unser Verstehen verbindlichen Wahrheit hat.

Was heißt hier System? Nach Kant bedeutet System »die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee«[1]. Idee ist in einer Erkenntnis der einigende, die Zuordnung der Teile zu einem Ganzen ermöglichende, durch Prinzipien der Vernunft gesetzte Hinblick (scopus, σκοπός).

So soll der einheitliche Horizont der neutestamentlichen Schriften oder der innerhalb seiner orientierende Blickpunkt offensichtlich nicht verstanden werden. Wie aber dann? Wie ist Ott zu dem einheitlichen Ganzen gelangt, das die Predigtarbeit zusammenhält und ihr Richtung weist? Worin gründet die Einheit des Ganzen? Hat Ott den einheitlichen Horizont der neutestamentlichen Schriften auf dem Wege der exegetischen Forschung, etwa in der Ausarbeitung einer neutestamentlichen Theologie gewonnen? Soweit ich die Absicht des Vortrages verstehe, nicht; denn dann wäre – wenigstens nach Ott – das die Einheit Stiftende das nachträgliche Ergebnis historischer Forschung; aber offensichtlich meint Ott nichts weniger als das. Der Prediger kann offenkundig nur deshalb den einheitlichen Horizont des Textes finden, weil er vorher in seinem Umkreise stand und durch ihn seine Weisung erhielt.

Wie aber ist er hineingekommen? Die Frage ist leicht beantwortet: weil er als Glaubender selbst in der Tradition der Verkündigung steht. Es ist gar kein Zweifel daran, daß Ott diese Antwort selbstverständlich voraussetzt; aber es ist nun doch wohl kein Zufall, daß diese selbstverständliche Voraussetzung nicht in die Darstellung hineingelangt ist.

Soweit ich verstehe, hat Ott das Wesen des hermeneutischen Prozesses

---

[1] Kritik d. r. Vernunft, A 832.

nicht zulänglich bestimmt. Daher bleiben Selbstverständlichkeiten ungesagt. Aber diese Selbstverständlichkeiten würden – mitbedacht – nötigen, das Gefüge des Denkens neu zu ordnen. Das Bild des hermeneutischen Bogens lenkt die Aufmerksamkeit einseitig auf das Sagen des Verkündigenden, auf die Richtung seiner Rede, auf die Methode ihrer Vorbereitung; es lenkt die Aufmerksamkeit davon ab, daß gleichursprünglich mit dem Sagen das Sein des Verkündigenden selbst, sein eigener Glaube Thema ist und in Frage steht. Der Grundvorgang theologischen Denkens ist nach Augustin der Versuch, »zu erkennen, wie ich erkannt worden bin«[1]. Dieser Grundvorgang könnte zwar nie in Gang kommen ohne zuvor geschehene Verkündigung; aber im theologischen Denken des einzelnen kommt ihm der Sache nach der Vorrang zu.

Die Frage danach, was systematische Theologie ist, hat bisher nur eine negative Antwort erhalten: »Systematische« Einheit ist weder die Einheit der Idee noch Resultat historischer Forschung. Weiter scheint mir der von Ott gemachte Ansatz nicht zu tragen. Wenn wir darüber hinaus zur Klarheit darüber kommen wollen, was unter der durch den Systembegriff angedeuteten Einheitlichkeit des Horizontes der neutestamentlichen Schriften positiv zu verstehen ist, müssen wir das »volle hermeneutische Wesen der Theologie« genauer erörtern.

Dazu empfiehlt es sich, in die Geschichte der Hermeneutik zurückzufragen und auf dem Umwege über sie die Klärung des Verhältnisses von hermeneutischer Einheit der Theologie und »System« zu versuchen.

Es war gesagt, die Verständlichkeit des Textes und der in ihm gemeinten Sache erweise sich im Verstehen selbst. Wir hatten die Geschichtlichkeit der verstehenden Aneignung hervorgehoben. Geschichtlichkeit ist nie nur der geschichtliche Weg des einen Menschen; der einzelne geht seinen Weg in einer Tradition. Methodische Rechenschaft über den eigenen Weg verlangt eine möglichst durchsichtige Bestimmung des eigenen Verhältnisses zur Tradition. Ein vorläufiger Versuch führt vielleicht weiter.

III

Wir greifen auf den hermeneutischen Charakter der Theologie zurück. *Ἑρμηνεύειν* heißt auslegen: das in der Sache unausdrücklich Vorgegebene ausdrücklich in das Wort heben[2]. Der Titel Hermeneutik untersagt

---

[1] Augustin, Conf. X, Kap. I.

[2] Merkwürdigerweise hat Ott, dem es so entschieden darum geht, das Denken Heideggers für die Theologie fruchtbar zu machen, den Hermeneutikbegriff von »Sein und Zeit« außer acht gelassen. Die existentiale Analytik ist Hermeneutik, weil ihr Geschäft darin besteht, das in der ursprünglichen Erschlossenheit des Daseins unausdrücklich Vorgegebene in den Begriff zu heben oder begrifflich

lso, die Sache, um die es geht, einem ihr aufgezwungenen vorgegebenen Erkenntnisbegriff unterzuordnen; er gebietet, den angemessenen Verstehensbegriff im Umgang mit der Sache selbst auszubilden, ihn der Sache zu entnehmen. Hermeneutische Wissenschaft ist das exemplarische Begehen des von der Sache selbst geforderten Denkweges.

Die gegebene Anweisung ist nur scheinbar formal; in Wahrheit bewahrt sie den Ertrag des Streites auf, der von der Reformation an um die dem Wesen des Glaubens gemäße theologische Systematik geführt worden ist und der gerade durch das Denken von BULTMANN und HEIDEGGER eine wesentliche Klärung und Verschärfung erfahren hat. HEIDEGGER sagt in »Sein und Zeit«: »Die Theologie sucht nach einer ursprünglicheren aus dem Sein des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott. Sie beginnt langsam die Einsicht Luthers zurückzugewinnen, daß ihre dogmatische Systematik auf einem Fundament ruht, das nicht einem primär glaubenden Fragen entwachsen ist und dessen Begrifflichkeit für die theologische Problematik nicht nur nicht zureicht, sondern sie verdeckt und verzerrt.«[1]

Solchen Verdeckungen begegnen wir dort, wo der Gott der griechischen Metaphysik (der Ontotheologie) gleichgesetzt wird dem Gott, den das Kerygma bezeugt[2]. Luther aber sucht aus der ontotheologischen Systematik herauszutreten und seine Sprache aus dem Hören des Glaubens zu gewinnen.

Dasselbe will BULTMANN auch: Theologie ist Explikation des Glaubens: Entfaltung der Antwort, die der Hörende auf die Verkündigung des Wortes gibt; sie hält sich auf in dem Spannungsfeld zwischen der Vormeinung, die der Hörende mitbringt, und dem reinen und gehorsamen Hören des Glaubens, zu dem er aufgerufen ist. Der hier bezeichnete kerygmatische Charakter der Theologie und ihre hermeneutische Offenheit sind – das zeigt die Berufung auf Luther – keineswegs selbstverständlich. Die Freiheit dazu hat, wenn wir HEIDEGGER und BULTMANN folgen, erst einer dem Verstehen des Glaubens ungemäßen Systematik abgerungen werden müssen.

Einzelne Stufen dieses theologischen Streites sollen nun im Folgenden benannt und charakterisiert werden.

ıszuarbeiten. Formal dasselbe hätte theologische Hermeneutik zu sein. Nur hat e zu beachten, daß die Vorgabe eine andere geworden ist. Wennschon eine bildafte Vorstellung die Frage nach der Einheit der Theologie leiten soll, dann legt ch die gewohnte Vorstellung des hermeneutischen Zirkels nahe. In ihr ist das anze des Vorganges vorgebildet.

[1] AaO 10. [2] Vgl. Identität und Differenz, 51 ff.

Sogar Luther hält sich nicht durchgängig auf der Höhe seiner Einsicht. Soweit er aus einem definitorisch festgelegten Wesensbegriff Gottes argumentiert, etwa aus dem Wesensmerkmal der uneingeschränkten Souveränität, vermöge deren in Gott seine potentia seiner veritas überlegen ist, bleibt auch er im Bereich einer dem Glauben primär nicht entwachsenen Systematik: der Ontotheologie.

Als das große Beispiel der Durchdringung von Ontotheologie und Offenbarungstheologie sei hier Thomas von Aquino genannt. Thomas erschließt argumentierend einen Gottesbegriff, aus dem als Prinzip die geordnete Bewegung der Welt abgeleitet werden kann. Diese natürliche Gotteserkenntnis bedarf der Berichtigung und Ergänzung durch die Offenbarung. Durch die Offenbarung erhalten wir einen gereinigten und vollkommenen Gottesbegriff, auf den als Prinzip wir entsprechend die gesamte Heilswirklichkeit zurückführen können. Auf dieser Zurückführung beruht der spezifische Wissenschaftscharakter der Theologie als der sacra doctrina.

Für Luther dagegen heißt cognoscere nicht erkennen aus Prinzipien, sondern anerkennen, gehorchen, vertrauen, sich verlassen auf, entschieden bekennen und darinnen haben. Der Glaube vertraut dem Wort der Schrift. Die Schrift allein ist Grund des Glaubens. Sie vermag Grund zu sein: weil sie *einheitlich* auf Christus als ihren Grund und als den kritischen Maßstab in der Auslegung und Beurteilung der Einzeltexte verweist. (Maßstab ist, »was Christum treibet«.) Luther rührt damit an das Problem des *inneren Kanons*. Aber die von Luther geübte Hermeneutik kann uns nicht mit eindeutiger Sicherheit auf dem gebotenen Wege halten. Denn einmal ist – wie bereits gesagt – Luthers Verhältnis zu seiner geschichtlichen Herkunft nicht eindeutig: auch er bleibt zum Teil in der Argumentationsweise einer primär nicht dem Glauben entwachsenen philosophischen Systematik, der nominalistischen Gotteslehre, gefangen. Er hat ferner über die von ihm geübte Hermeneutik keine explizit methodische Rechenschaft gegeben.

Deshalb hat es geschehen können, daß innerhalb der protestantischen Orthodoxie der hermeneutische Vorgang nicht mehr aus der geschichtlichen Offenheit im Verhältnis von Verstehen und Verständlichkeit, sondern nach dem Vorbilde eines logischen Systems bestimmt worden ist. Die orthodoxe Hermeneutik etwa des Flacius sucht die innere Einheit der Schrift rational zu erweisen[1]. Zu diesem Zwecke muß sie die fundamentale Glaubenswahrheit *methodisch* wie ein Prinzip einer logischen Beweiskette behandeln. Auslegen besagt soviel wie die mannigfaltigen einzelnen Aussagen auf das begründende Prinzip zurückführen. Dieses Prinzip

[1] Vgl. W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. II, 117–126, bes. 121.

ist seinem Wesen nach, wie auch bei Luther, der einheitliche scopus der Schrift: Christus oder der articulus iustificationis, also nicht Vernunftwahrheit, nicht im Sinne Kants »Idee«. Aber dieser scopus wird verwendet wie ein rational faßbares Prinzip. Das Verstehen des Glaubens wird um der einsichtigen Einheit der Schrift willen soweit wie möglich der wissenschaftlichen demonstratio angenähert.

Diese Hermeneutik leidet an einem inneren Widerspruch. Sie hat ihre Methodik nicht der »Sache« des Schriftwortes, sondern der Schullogik entnommen; sie hat die Redeweise, die diese »Sache«: das Evangelium und die Einheit seiner Tradition (die Verkündigungsgeschichte) verlangt, nicht in die Bewußtheit ihrer hermeneutischen Reflexion aufgenommen. Die Einheit der Schrift ist gewahrt: aber nur durch die formale Idee des Systems, nicht durch das den einen Grund bezeugende Geschehen der Verkündigung (κήρυγμα).

In der Auseinandersetzung mit der *Aufklärung* ist die orthodoxe Hermeneutik an ihrem inneren Widerspruch zerbrochen. Es mußte herauskommen, daß der Glaube nicht wie eine rationale Erkenntnis genommen werden kann. Der Glaubende hört den Anspruch, er gehorcht der Autorität. Anspruch und Autorität sind geschichtlichen Wesens, wir verstehen sie, indem wir gehorchend uns ihnen fügen oder uns ihnen verweigern. Von solcher geschichtlichen Wahrheit weiß »die Vernunft« nichts. Für die vernünftige Erkenntnis gibt es nur Prinzipien und Fakten. Aus Prinzipien wird deduziert; Fakten werden festgestellt. Beides: das reine Prinzip und das bloße Faktum gibt es nur für die Vernunft. Die einen sind notwendig, die anderen zufällig. Das Zufällige kann für den Denkenden nicht Instanz sein; als Faktisches ist es bloßes Material der ordnenden Erkenntnis.

Die radikale Aufklärung bestätigt auf ihre Weise den ersten Grundsatz der theologischen Hermeneutik. Im System demonstrierter Vernunftwahrheit ist für den Autoritätsanspruch ereigneter Glaubenswahrheit kein Raum. Das geschichtlich Ereignete stellt sich dar als das bloß Faktische, das als solches für die vernünftige Freiheit kein Prinzip hervorbringen und sie also auch nicht binden kann. Als das nur Faktische ist das Geschehen, von dem der Glaube spricht, unverständlich geworden. Eigentliches, bedeutsames Sein ist allein Gedachtsein[1].

---

[1] Ich übergehe alle Versuche, die Schroffheit dieser Entgegensetzung durch einen spekulativen *Geistbegriff* auszugleichen (Herder, Hegel, Dilthey); denn es hilft dem Glaubenden nicht, wenn man ihm sagt, das Historische sei mehr als bloßes Faktum, es sei immer auch eine sinnhafte Erscheinung in dem Universum des Geistes. Auch hier wäre der Glaube von einer ihm wesensfremden Systematik übergriffen. Das zeigt sich schon daran, daß der Verstehende im spekulativen Geist-

IV.

Gibt es einen theologischen Denker, der unter diesen für die Theologi bedenklichen Bedingungen die gestellte Aufgabe gelöst hat: dem Glau bensbezuge selbst den ihm zugehörigen Verstehensbegriff zu entnehmen und damit endgültig den geschichtlichen Charakter der Glaubenswahr heit gegen den Wissenschaftsbegriff durchzusetzen? Hier sollte man *Kierkegaard* nicht übergehen; denn Kierkegaard ist der christliche Den ker, der mit höchster methodischer Bewußtheit den Weisungen der Her meneutik folgt: seine kritische Energie ist gegen die dem Glauben *fremde Systematik* des spekulativen Idealismus gerichtet; durch den *Paradoxbegriff* hat er den einigenden Grund des neutestamentlichen Zeugnisse und die ihn erschließende Zugangsart, den Glauben, bestimmt; in der *Dialektik der Innerlichkeit* holt der Glaubende die eigene Existenz in der ganzen Spannweite ihrer zeitlichen Erstreckung in das vorausgesetzte Gottesverhältnis hinein.

An Kierkegaard werden wir freilich auch sehen, daß höchste me thodische Klarheit ein theologisches Denken nicht davor bewahrt, mit seiner wesentlichen Absicht in Widerspruch und damit an eine *Verstehensgrenze* zu geraten, an der es sich in sich selbst verfängt. Kierkegaards Denken fällt in gewisser Weise aus dem Grund heraus, in dem zu verbleiben seine einzige Aufgabe sein sollte: weil er selbst in undurchschauter Weise einer ungemäßen philosophischen Systematik, *der absoluten Subjektivität*, verfallen ist.

Wegen der exemplarischen Reinheit, mit der bei Kierkegaard Explikation des Glaubens und Denken der Subjektivität sich gegenseitig durchdringen und zum Scheitern bringen, ist Kierkegaard für die vorliegende Untersuchung von besonderem Wert. Ich orientiere mich an den »Philosophischen Brocken«, im Hinblick auf die Subjektivität dem theologisch-philosophischen Grundbuch. Zunächst werde ich zeigen, inwiefern Kierkegaard hermeneutisch richtig verfährt; danach untersuchen, inwiefern das Denken der Subjektivität seiner Grundabsicht zuwiderläuft.

Gesucht ist der die Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses und ihre Aneignung ermöglichende Grund. Das ist das absolute Paradox. Mit der Bildung dieses Begriffes setzt Kierkegaard genau dort ein, wo im Ausgang der Aufklärung die Unanwendbarkeit des Wissenschaftsbegriffes auf die geschichtliche Wahrheit, der der Glaube vertraut, be

---

denken seinen eigenen Standort in der Existenz verläßt und als gebildeter Zuschauer ein »System des Daseins« konstruiert, innerhalb dessen das Christentum auch vorkommt. – Das Verhältnis Lessings zum spekulativen Denken bleibt hier außer Betracht.

Lessing ihre reife Formulierung gefunden hatte: für die Prinzipien denkende, deduzierende und feststellende Vernunft ist der Glaube unverständlich, – oder aber, wie Kierkegaard die Position Lessings aufgreift und interpretiert – der Glaube ist paradox.

Paradox ist zunächst ein Methodenbegriff. Was außerhalb der Verstehenserwartung liegt, in der der Denkende zu Hause ist, und zwar so sehr außerhalb, daß es von ihr aus nicht erreicht werden kann, das ist *παρὰ τὴν δόξαν*: wider die Erwartung der vorgängigen Meinung oder des Vorverständnisses. Der Glaube, daß Gott in einem Menschen mit der vollen Autorität gesprochen habe, ist wider die Vernunft: denn die Vernunft hat es – wie wir wissen – bei historischer Erkenntnis nur mit wahrscheinlichen historischen Fakten zu tun. Diese gehen sie als solche nicht an; maßgeblich sind nur die Prinzipien und Normen, die die Vernunft in sich selbst findet. Den Bezug zur bleibenden Wahrheit (= ewiges Bewußtsein) bewahren wir in der »Selbsterkenntnis« des vernünftigen Bewußtseins; ein historisches Faktum kann ihn uns nicht vermitteln; jedenfalls nicht vernünftig geurteilt, oder anders herum gewendet: *ein historischer Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein ist paradox.*

Nun *besteht* aber das Christentum als historische Erscheinung mit seiner der Vernunft unzugänglichen Verkündigung. Daher erhebt in den »Philosophischen Brocken« der Unwissende, d. h. der durch sein Vorverständnis vom Glauben Ausgeschlossene, die Frage: Wie muß das menschliche Leben beschaffen sein, wenn das Paradox Recht haben, wenn es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben soll?[1]

---

[1] Auf dem Titelblatt der »Philos. Brocken« stehen drei Fragen: »Kann es einen geschichtlichen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben; wie kann ein solcher mehr als historisch interessieren; kann man auf ein historisches Wissen eine ewige Seligkeit gründen?« Diese Fragen geben formal genau die metaphysische Position Lessings an: Ein historisches Faktum kann nur noch historisch interessieren; ein ewiges Bewußtsein wird nur in der Besinnung der Vernunft auf die ihr eigene zeitlose Norm der sittlichen Beurteilung (= Erinnerung) erreicht.

Kierkegaard aber zeigt, daß historische Wahrheit und vernünftiges Selbstbewußtsein einem Denken zugehören, dem die Dimension der Existenz verschlossen ist. Dieses Denken hat in Lessing folgerichtig seine Grenze zur Existenz, zu Paradox und Sprung hin bezeichnet. Deshalb ist es möglich seine Sprache zu gebrauchen, um den entgegengesetzten Inhalt in ihr auszusagen: das, was am historischen Faktum nie festgestellt, nie erklärt werden kann: daß in einem Menschen die Vollmacht Gottes spricht – eben das führt in das Paradox hinein. Historische Wahrheit und vernünftiges Selbstbewußtsein als ewiges Bewußtsein gehören zueinander. Wenn nun die historische Wahrheit (daß Gott Mensch geworden ist) paradox verstanden werden muß, dann muß dieser Vorgang auch das »ewige Bewußtsein« qualitativ verändern; er muß die Voraussetzung der Vernunft, als »ewiges Bewußtsein« zeitloses Fundament zu sein, zerbrechen und muß ein neues »ewiges Bewußt-

Derjenige, der den Unwissenden nach dem Paradox fragen läßt, Kierkegaard, ist selbst Glaubender oder richtiger: er ist durch die Anrede der Verkündigung so getroffen, daß er sich ihrem Anspruch nicht entziehen kann. Zugleich erfährt er an sich selbst, daß das Lebensverständnis des modernen Gebildeten keinen Zugang zum Paradox hat. Beide »Standpunkte« aber sind unbedingt und unversöhnlich. Der Widerspruch, der ihn mit sich selbst entzweit, kann nur versöhnt werden, wenn der eine Standpunkt von dem anderen übergriffen oder der eine Verstehenshorizont nach der Maßgabe des anderen ausgelegt werden kann.

Uns interessiert jetzt nicht die anthropologische Destruktion des Erlösungsglaubens durch die radikale Religionskritik, sondern die – wenn ich einmal so sagen darf – *geistige Selbstbehauptung des Glaubens vermöge theologischer Reflexion.*

Diese Aufgabe ist nicht neu; sie war in genau vergleichbarer Weise auch *Paulus* und *Augustinus* gestellt, wenn sie erkennen wollten, wie sie sich als Glaubende von Gott erkannt wußten; je entschiedener sie geleistet ist, um so entschiedener ist auch das ganze Sein in die Bewegung des Glaubens hineingeholt. Kierkegaard folgt also dem Grundzuge theologischen Denkens. Wie Paulus den Menschen unter dem Gesetz, Augustinus den Manichäer, Luther den auf seine guten Werke angewiesenen Mönch, so läßt Kierkegaard den modernen Menschen sich so aussprechen, daß als die Wurzel seines ungläubigen Denkens der selbst verschuldete Abfall von Gott aufgedeckt wird.

An diesem Vorgange scheint mir ein wesentliches Charakteristikum *theologischer Besinnung* sichtbar zu werden: *Theologische Besinnung entspringt der Erfahrung einer Gebrochenheit, die das einfache Hören des Glaubens*

---

sein« erzwingen: die Bindung der zeitlichen Existenz an den Anspruch Gottes und ihre Ermöglichung durch ihn.

Kierkegaard kehrt also die Sprache der Metaphysik, indem er sie spricht, in ihr Gegenteil um, und er hat von diesem Ende her auf sehr tiefsinnige Weise zu zeigen versucht, daß das vernünftige Bewußtsein, freilich ohne sich selbst darin zu verstehen, an jene Grenze der Existenz stößt (vgl. z. B. »Philosophische Brocken« Kap. III. Das absolute Paradox – eine metaphysische Grille).

Kierkegaard deswegen als Metaphysiker abzutun, ist kein Grund. Die »Philosophischen Brocken« sind »auch eine Überwindung der Metaphysik«. Es ist reine Willkür zu meinen, man sei über die Metaphysik und damit über Kierkegaard hinausgekommen, solange wir in der Theologie von Selbstverständnis, Existenz theologischer Aussage, und z. T. sogar, solange wir von Geschichtlichkeit sprechen. Durch die paradoxe Spannung zur Vernunft ist das theologische Denken auf die Innerlichkeit der Existenz begrenzt. – Man lese beispielshalber R. BULTMANN: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Jhrg. 1960 3. Abhdlg.).

verhindert; daher ist sie reflektiertes Denken (und als solches immer auch kritisch-polemisches Denken). Sie denkt zwar vom Anspruch des Glaubens her und entfaltet ihn in seinem vollen Wesen; aber sie denkt zugleich gegen die Hindernisse, die dem Glauben im Wege stehen. Fülle und Helle gläubiger Gewißheit allein wären nie ausreichender Antrieb zur theologischen Reflexion. Es ist die bis in sein gegenwärtiges Leben hineinreichende Angefochtenheit des Glaubenden durch seine Herkunft, die ihn zur theologischen Explikation seiner selbst nötigt.

Daher würde ich Bedenken tragen, die Theologie eindeutig eine Bewegung des Glaubens zu nennen oder gar den Denkakt geradezu als einen Akt des Glaubens zu bezeichnen. In einem Akt der Reue gewinnt das Denken Augustins die Confessio als den Maßstab für die Beurteilung rechten theologischen Sagens. Es ist die Schwierigkeit, die gegenwärtige Existenz ganz in das bekennende Verhältnis zu Gott hineinzuholen, ihr früheres Nichtwissen um Gott als eine Flucht vor der Wahrheit verstehen zu können, die ihn sagen läßt: Factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii [1].

Diese Schwierigkeit und die Angefochtenheit des Glaubens durch sie macht es vielleicht verständlich, daß es eine ernstzunehmende theologia irregenitorum gibt. So hat Lessing das theologische Problem der Möglichkeit des Offenbarungsglaubens angesichts der radikalen historischen Kritik in vorbildlicher Klarheit gedacht. Er hat dem »Orthodox« den Weg des ihm möglichen Sagens gezeigt, ist aber selbst den Weg bewußt nicht gegangen.

Auch für Anselm von Canterbury, auf den sich Ott zu Unrecht beruft, gilt, daß die Anfechtung in die theologische Argumentation hineinnötigt. Der Zweifel der Ungläubigen und der Widerspruch der Heiden sind für den Glauben eine Anfechtung. Der Glaube muß sich verteidigen können. Sobald der Gesprächspartner die (augustinische) Regel zugibt: Gott ist »quo maius cogitari non potest«, vermag Anselm mit zwingenden Vernunftschlüssen die Existenz Gottes zu beweisen. Es geht also bei Anselm nicht um die Selbsterhellung des Glaubens, sondern um seine Bestätigung durch die Vernunft. Zur richtigen Theologie kann man sogar den Ungläubigen nötigen, wenn er sich auf einige wesentliche Voraussetzungen einläßt, aber nicht zum Glauben [2].

Wenn wir die Gebrochenheit theologischer Reflexion festhalten, gerade dann lernen wir verstehen, daß der Glaube der Hermeneutik bedarf. Eine Hermeneutik als Vorgang prüfenden und fragenden Urteilens

---

[1] Conf. X, Kap. XVI, § 25.

[2] Vgl. den das Problem gründlich klärenden Aufsatz von Ernst Haenchen, Anselm, Glaube und Vernunft, ZThK 48 (1951) 312–342.

entspringt allemal dort, wo die Tradition in ihrer Einheit bedroht is Daher ist theologisches Denken genötigt – ich gebrauche die Formul rung BULTMANNs[2] –, *eine Bewegung des Unglaubens zu vollziehen.* V Gesetzesgerechtigkeit, was Überwältigung durch Welt und Zeit, v souveräne Konstruktion des Geschichtsverlaufes und im Zusammenha damit die Relativierung jedes Standortes ist, muß als Hindernis durc schaut werden. Der Theologe muß zeigen, daß etwa Idealismus u Gnosis hindern, den Grund, auf den das Wort der Offenbarung trifft, c zur Rechenschaft vor Gott gerufene conscientia, zu sehen. Er muß zeige daß es die Gesetzesfrömmigkeit war, die Paulus daran hinderte, den u aufhebbaren Widerspruch von Rechenschaft des Gewissens und Knech schaft der Sünde zu sehen und zuzugeben. Er muß zeigen, inwiefern al drei Haltungen dem Unglauben entsprungen sind. Er bewährt dam das Bewegungsgesetz theologischen Denkens: *theologische Besinnung b ginnt vom Ende her: sie geht vom Glauben aus und führt im Durchgang dur das nicht gläubige Vorverständnis in den Glauben zurück.* Daher ist es d Pflicht theologischer Bemühung, sich auf die Hindernisse, die ihr i Wege stehen, mit der größten Redlichkeit einzulassen. *Der Besinnun auf die rechte Verkündigung ist im Gange der theologischen Reflexion da Problem der rechten Aneignung gleichursprünglich zugeordnet.* Dies Frage ist bei Ott übersehen.

EBELING, auf den Ott sich beruft, spricht in seiner Schrift vom »Wese des christlichen Glaubens« von dem *Kreuzverhör*[3], dem der Glaube sic aussetzen müsse (und dann auch von dem Kreuzverhör, dem der Glaub den Unglauben unterzieht). Er gibt selbst ein eindrucksvolles Beispiel da von, daß die Auslegung des Glaubens, wenn sie sich an den Mißverstän nissen, die ihn entstellen oder bezweifeln, kontrolliert, zu immer präzisere Darstellung des Verständnisses seiner selbst genötigt ist. Aber ein solch Kreuzverhör ist weniger, als Kierkegaard meint: sein Platz liegt auf de hermeneutischen Bogen, auf dem Wege von der Exegese zur Predig aber nicht dort, wo die Theologie um ihre Möglichkeit zu kämpfen ha beim Einsprung in den Zirkel.

Selbstverständlich geht es in der Theologie um das rechte Sagen (un um die zu ihm führende Hermeneutik), aber im Leben des einzelne ist dieser Aufgabe vorgeordnet die Frage, ob er im Stande sei, sich in se nem ganzen Sein als Glaubender zu verstehen; und hier ist der Ort, w die Theologie um ihre innere Möglichkeit zu kämpfen hat und in ihre großen Gestalten auch immer gekämpft hat.

---

[1] Vgl. GADAMER, aaO 25. [2] Glauben und Verstehen I, 312.
[3] Das Wesen des christlichen Glaubens, 165.

Für diese Aufgabe reicht die Systematik Otts nicht zu. Das Bild des Bogens verdeckt die Sicht auf den vollen hermeneutischen Prozeß. *Ἑρμηνεύειν* ist zwar auslegendes Verstehen von Texten; aber dieses Auslegen steht seinerseits in einem vorausliegenden Horizont: dem vorgängigen Verstehen des existierenden, in die Frage nach der Aneignung gestellten Menschen. Aus der Spannung von Auslegung und dem vorausgehenden Verstehen (= Vorverständnis) hatte sich die theologische Reflexion entzündet. Aus ihr heraus haben auch wir weiter zu denken.

Daß die Spannung von Auslegung und Vorverständnis ein allgemein menschliches Phänomen ist, hat BULTMANN und hat z. B. auch GADAMER gezeigt. Der Theologe und der Philosoph haben beide mit Recht darauf hingewiesen, daß die Lebendigkeit des hermeneutischen Prozesses in der immer neu wiederholten Vergleichung beider Größen miteinander und in ihrer Erhellung durcheinander besteht. Diese allgemeine menschliche Struktur wird durch den Anspruch des Kerygma nur besonders verschärft. Darin liegt die Geschichtlichkeit der Theologie. Indem der Glaube sich denkend expliziert, muß er im Durchgange durch das nicht gläubige Vorverständnis sich selbst eingeholt haben, d. h. aber, er muß eine Bewegung des Unglaubens vollzogen haben. Auf diesem Umwege erwartet die theologische Reflexion ihre Gefahr. Es ist vor dem Durchgange nie auszumachen, ob sie der *Verstehensgrenze*, die das Vorverständnis bedeutet, auch wirklich von Grund auf ansichtig und mächtig geworden ist. Daher ist theologische Explikation des Glaubens ein Wagnis: der Denkende und mit ihm die immer neu zu gewinnende Möglichkeit der Theologie stehen auf dem Spiele.

Was eine solche Verstehensgrenze bedeutet, läßt sich an Kierkegaard besonders deutlich zeigen. Die Verstehensgrenze liegt bei Kierkegaard nicht im Reflexionscharakter seines Denkens, sondern in der Identifizierung von Sein des Glaubens und existierender absoluter Subjektivität. Kierkegaard hat nicht gesehen, daß auch das Selbst (nicht nur, wie er meinte, das spekulative Bewußtsein) dem Glauben im Wege steht. Aus dieser Blindheit geht die so schwer durchschaubare Verwirrung in Kierkegaards Denken hervor.

Der erste Grundsatz der Existenzdialektik lautet: »Die Subjektivität ist die Wahrheit.« Sie erhebt den Anspruch, jede Einsicht, an die sie sich dabei hält, aus sich heraus zu erzeugen. Dann aber heißt Subjektivität so viel wie sich durchsichtiges und seiner mächtiges Selbstverständnis.

Der zweite Grundsatz lautet: »Die Subjektivität ist die Unwahrheit.« Er tritt dann in sein Recht ein, wenn wir die Subjektivität unter den Anspruch des Gottesverhältnisses stellen; dann zeigt sich, daß die Subjek-

tivität ihrem Anspruch auf die absolute Selbständigkeit nicht gewac sen ist, und zwar, da der Wille im Willen seinen Grund hat, durch eige Schuld: sie hat ihre Freiheit verspielt. Die verspielte Freiheit aber kar ihrer selbst nicht aus eigenem Vermögen mächtig werden; denn sie mit einem Teil ihres Wollens zu dem, wovon sie sich knechten läßt, übe gegangen. Es gibt den in sich zerspaltenen Willen, der es nicht verma *ganz* zu sein[1], weil er in der Konsequenz seiner Verfallenheit steht. D derart verfallene Wille vermag sich nicht in sein eigenes Vermögen wi der einzusetzen; er vermag nicht von sich aus einen neuen Anfang z setzen. Das könnte erst durch den eschatologischen Augenblick (die Fül der Zeit) geschehen, den das absolute Paradox gewährt.

Das Verwirrende ist nun aber, daß eben der Kierkegaard, der den un freien Willen, Sünde, Augenblick u.a. so lutherisch versteht, sich den noch im Denken der Subjektivität verfängt. Kierkegaard übersieht, da nicht nur das vernünftige Denken der Aufklärung, sondern auch die ab solute Subjektivität von vornherein den Grund verlassen hat, aus dem der Glaube lebt; es ist unmöglich, innerhalb dieser ontologischen Be dingung in den Grund zurückzukehren. Der methodisch völlig richtige Leitgedanke, daß der Glaube im Durchgange durch das nichtgläubige Vorverständnis sich einholen solle, scheitert. *Kierkegaard hat die Subjek tivität als Hindernis der theologischen Besinnung so wenig in den Blick be kommen, daß er gerade innerhalb ihrer die verinnerlichte Wiederholun der Glaubenstradition meinte leisten zu können.*

Wie kann Existenzdialektik für die theologische Reflexion zu einen Hindernis werden? Wer im strengen Sinne existiert, läßt sich nicht frag los von den Einflüssen der Wirklichkeit (Lebensgewohnheit, Konvention Sitte, Gefühl: dem Erotischen) führen. Er versteht, daß jede Wirklich keit auch Möglichkeit ist: sie verlangt danach, in einem freien Verhalte ergriffen und zugeeignet zu werden. Er ist Subjektivität, wenn er dies Möglichkeit aus sich heraus in der vollen Durchsichtigkeit seiner selbs *setzt*; nur als sich setzende, d. h. als absolute Subjektivität ist er »in de Wahrheit« und frei.

In diesem Vorgang besteht die *Dialektik der Existenz*. Nun ist aber de Existenzbegriff aus der Verinnerlichung der romantisch idealistische Subjektivität in der Rechenschaft des Gewissens vor Gott hervorgegan gen. Es ist das Gottesverhältnis, das die Subjektivität in die ihrer selbs schlechthin durchsichtige Absolutheit hineinnötigt, das den Existieren den aus jeder möglichen Geborgenheit in einem Elemente des Seins her

---

[1] Vgl. Kierkegaard, »Philosophische Brocken«, Kap. I B, a. b und Augustinus Conf. VIII, Kap. IX.

austreibt. Aus dieser radikalen Negierung jedes Seins folgt am Ende von Kierkegaards Leben die Unvereinbarkeit von Glaube und geschöpflichem Dasein. Der Glaubende ist prinzipiell der »Nichtseiende«, und da er diese Zerspaltung seiner selbst nicht aushält, der leidend Schwermütige. Erst im Tode wäre dieses Leiden behoben.

Aber das Hören und Folgeleisten des Glaubens ist – undialektisch; es kann auch formal nicht als Vermittlung der Subjektivität mit sich selbst verstanden werden; dann würde es aus seinem Elemente herausgerissen. Nach Kierkegaard ist jedoch die existierende Subjektivität nur unter der Bedingung der Existenz*dialektik* ihres Existierens gewiß. Weil er auf dieser Gewißheit besteht (und bestehen muß), inszeniert Kierkegaard ein vorweggedachtes, souverän zu setzendes Handeln der Subjektivität, er verlangt sich und den anderen in dialektischer Konstruktion die Geistesexistenz der absoluten Subjektivität ab, besonders eindringlich während seines Angriffs auf die Kirche. Er läßt jeden vermeintlichen Christen an der Unmöglichkeit der Aufgabe scheitern: aus Gott als Subjektivität zu existieren.

Trotz aller Fraglichkeit bleibt als Ergebnis: *In nicht aufhebbarer Bindung an das Paradox ist der gesamte Ertrag der Auseinandersetzung um die theologische Erkenntnislehre (= Hermeneutik) aufbewahrt.* Die entscheidende Einsicht ist: *Keine theologischen Aussagen sind wahr, die nicht aus der Erhellung des der Anrede der Offenbarung gehorsamen Glaubens gewonnen sind.* Ihr Zusammenhang untereinander kann nicht der systematischen Einheit der Vernunft entstammen (Thomas: Deduktion aus einem Prinzip = Grund der Einheit der Mannigfaltigkeit; aber auch Hegel); die geschichtliche Wahrheit des Glaubens läßt sich nicht in das System aufheben; es gibt sie nur für die Existenz. Sie kann auch nicht methodisch durch »objektive« Lehre garantiert werden (Orthodoxie; zu Kierkegaards Leidwesen mitunter auch Luther) und ebenso wenig durch objektive Fakten (Orthodoxie gegen Aufklärung). Das Verstehen des Glaubens kann nur aus seiner eigenen Mitte her verstanden werden, aber diese Mitte ist nicht der lebendige Geist (Schleiermacher, Dilthey), sondern das »Mitwissen« des Gewissens um sich selbst vor Gott oder sein Angeredetsein durch Gott. Daher gehört zu ihm bei seiner Angefochtenheit durch das nicht glaubende Vorverständnis der Kampf um die applicatio.

Aus der formalen Anweisung, der Verstehensbegriff solle nicht abgesehen von der theologischen Thematik gewonnen werden, ist ein innerlich erhellter Erfahrungsweg geworden. Wer dieses Ergebnis nicht beachtet, gibt den Ertrag der lebendigen Tradition aus der Hand. Wenn die These, Theologie sei Hermeneutik, einen Sinn haben soll, dann muß in ihr dieser Ertrag enthalten sein. Dann aber kommt es darauf an,

den *Ort der Polemik gegen Kierkegaard* genau zu markieren. Nach allem bisher Gesagten wird er bezeichnet durch die *Subjektivität*. In der Subjektivität liegt die Verstehensgrenze Kierkegaards, die zu überschreiten, wie ich meine, noch lange nicht gelungen ist.

V.

Gilt diese Verstehensgrenze nur für die Existenzdialektik Kierkegaards oder aber für jedes durch den Existenzbegriff modifizierte theologische Denken? Daraufhin befragen wir die *existentiale Theologie* BULTMANNs.

Vorweg möchte ich – wie ich meine gegen Ott – betonen: Jede Kritik wird, soweit ich verstehe, Verwirrung stiften, die den legitimen Ansatz theologischer Reflexion und ihre Entstellung durch eine undurchschaute philosophische Systematik nicht deutlich voneinander trennt. Erst wo diese Zweideutigkeit gesehen ist, tritt einerseits das Problem der Subjektivität in seiner vollen Schärfe heraus und zeigt sich andererseits die Schwierigkeit, der hermeneutischen Weisung zu folgen und die Begriffe auch wirklich der Thematik des Glaubens zu entnehmen.

Ich hatte behauptet, daß die theologische Reflexion sich je und je an einem Widerspruch entzündet. Der Widerspruch, an dem die Denkbewegung der existentialen Theologie in Gang kommt, ist der, daß die Verkündigung in ein Vorverständnis hinein spricht, das den Menschen als die aus sich her um ihr Existieren besorgte Subjektivität begreift. Die höchst paradoxe (und in diesem Vortrage nicht auflösbare) Lage ist nun folgende: Wie HEIDEGGER wiederholt erklärt hat und wie sich auch zeigen läßt, ist das Denken von »Sein und Zeit« dabei, die »Subjektivität zu verlassen«[1]. BULTMANN aber gebraucht die existentialen Strukturen des Daseins dazu, eine Anthropologie der transzendentalen Subjektivität zu gewinnen, die HEIDEGGER so nie hat geben wollen. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß BULTMANN die Seinsfrage nicht ausdrücklich in seine Überlegungen mit hineingenommen hat und infolgedessen auch für die »Kehre« keinen Raum lassen konnte.

Doch ich lasse das Verhältnis zu »Sein und Zeit« unerörtert und beschränke mich darauf, den Wortgebrauch BULTMANNs leicht abzuändern. Der Terminus »Objektivieren« hat im Zusammenhang der Naturwissenschaften die spezifische Bedeutung, etwas rein vorliegen zu lassen, so daß es aus gegebenen Bedingungen unter vorausgedachten Gesetzen erklärt werden kann; auch in der historischen Wahrheit liegen Fakten objektiv vor und können deshalb in einen gedachten Zusammenhang eingeordnet

---

[1] Über den Humanismus, 17.

und aus ihm erklärt werden. Bei BULTMANN bleibt aber der Terminus objektivieren nicht auf Naturwissenschaften und historische Erkenntnis beschränkt. Um die Bedeutung des erweiterten Wortgebrauches hervorzuheben, spreche ich im Folgenden statt von Objektivieren von vergegenwärtigendem Vorstellen oder auch einfach von Vorstellen. Der veränderte Wortgebrauch soll darauf hinweisen, daß Unerklärbares d.i. die Wirklichkeit des existierenden Menschen in einer summarisch zusammenfassenden Beschreibung auf den Begriff (die Kategorie) gebracht und in ihr gleichsam gebunden wird, so daß sie sich in einem Bilde zeigen kann.

Diese im Bilde vorgestellte Wirklichkeit (die etwas anderes ist als ein selbstentworfenes Menschenbild) heißt im theologischen Sprachgebrauch *Anthropologie*. So verstanden finden wir auch bei *Luther oder Paulus* (oder auch bei Platon!) Anthropologie. Wenn Luther den Menschen unter die Bestimmung des amor sui bringt, Paulus die Lage des Menschen als den Widerspruch des guten Willens mit dem pervertierten Grundwillen und diese Perversion als eine Folge des Selbstruhmes (*καυχᾶσθαι*) beschreibt, dann haben beide für *den* Menschen eine zusammenfassende verallgemeinernde Bestimmung gefunden und ihn denkend darauf festgelegt. Es gibt also auch bei Paulus und Luther Anthropologie: eine im vorstellenden Denken vollzogene Fixierung des Menschen auf den ihm wesentlichen Grundzug.

Wesentlich an solcher Darstellung ist nun, daß der Mensch nie bloßer Mensch ist, sondern als Mensch von einer überlegenen Instanz in Anspruch genommen wird. Zugespitzt gesagt: wenn wir für sie gleichwohl das Wort Anthropologie gebrauchen, dann ist das spezifische Merkmal dieser Anthropologie, daß sie nie bloße Anthropologie ist. Darin besteht der Unterschied zu dem Begriff von Anthropologie, mit dem BULTMANN arbeitet und den er durch seine Auslegung von »Sein und Zeit« bestätigt bekommen hat. Wo wir in diesem modernen Sinne von Anthropologie sprechen, sehen wir den Menschen analog zur res cogitans des Descartes als eine Weise der Subjektivität, die mit ihrem tranzendentalen Horizont sich selbst samt ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit produziert[1]. In dem Bilde, in dem diese Anthropologie den Menschen einfängt, ist er von vornherein aus dem Bezuge sei es zu Gott, sei es zum Sein herausgetreten; er ist in sich geschlossenes Selbstverständnis[2], das aufhören müßte, es selbst zu sein, um den ursprünglichen Bezug wieder sehen und aussprechen zu können.

---

[1] Glauben und Verstehen I, 215. 218.

[2] Kerygma und Mythos I, 19: »das Selbstverständnis des Menschen, wonach er sich als geschlossene innere Einheit versteht, die dem Zugriff supranaturaler Mächte nicht offen steht.«

Die – wie mir scheint – wesentliche Aporie der existentialen Theologie ist, daß in ihr die von der theologischen Reflexion nicht ablösbare Aufgabe eines zusammenfassenden Menschenverständnisses (theologische Anthropologie) in undurchschauter und schwer auflösbarer Einheit zusammenfällt mit der modernen Anthropologie der sich selbst produzierenden Subjektivität und daß damit ein von Grund auf atheistisches Menschenbild als das Vorverständnis erscheinen muß, aus dem heraus wir dem Anspruch der Offenbarung begegnen.

Dieses Zusammenfallen ist nicht zufällig: das hermeneutische Bewußtsein ist geschichtlich; es kann seinem Vorverständnis nur dadurch den Charakter des blinden Vorurteils nehmen, daß es sich über den darin enthaltenen Vorgriff Rechenschaft ablegt. Nicht, daß BULTMANN sich auf modernes anthropologisches Denken einläßt, ist also fragwürdig, sondern daß er auf dieses – wie er meint – radikale und illusionslose Bild des Menschen alle Aussagen, die nicht den Glauben betreffen, zurückführt: die auf sich selbst überlassene, in Angst auf sich zurückgeworfene Subjektivität bildet die Horizonte ihres Verstehens selbst aus: *Welt* und zwar, um sich im undurchschaubaren Dunkel der *Faktizität* behaupten zu können, vernünftig geordnete Welt (κόσμος), die mit dem Wandel der τέχνη zur technischen Produktion, zur *Arbeitswelt*, wird. Das Ganze des Seins wird also vom Menschen her, d.h. anthropologisch verstanden[1].

Wie ist dann aber Verkündigung überhaupt noch möglich? Kehren die Fragen der aufgeklärten Religionskritik, die Kierkegaard den »Philosophischen Brocken« voranstellte, nicht wenn möglich mit noch größerer Härte wieder? Dieses für ihn besonders wichtige Problem behandelt BULTMANN sorgsam in seinen Überlegungen zur Frage nach der Eigentlichkeit und dem sich hinter ihr verbergenden *Problem der natürlichen Theologie*[2].

BULTMANN geht davon aus, daß innerhalb des anthropologischen Denkens das Problem der natürlichen Theologie einen neuen Aspekt erhalten hat. Ich möchte auf diesen Aspekt hinführen. Luther kannte noch eine natürliche Theologie. Ihre ontologische Möglichkeit wurde von ihm nicht bezweifelt. In seinem Denken ist der Raum für das, was Augustinus als religio bezeichnet, noch nicht ganz verschlossen: die Rückbindung des in sich zeitlichen conscientia an die überlegene und erleuchtende Wahrheit Gottes, durch die der Wesensanspruch des Seienden zugänglich wird[3]. Das moderne Denken dagegen, mit dem BULTMANN es zu tun hat, ist in seine anthropologische und damit atheistische und nihilistische Konse

[1] Glauben und Verstehen I, 214–228. II, 63.
[2] AaO I, 294–312; Anknüpfung und Widerspruch, aaO II, 117–132.
[3] De vera religione, Kap. LV, § 111.

quenz vorwärtsgegangen. Diese Konsequenz zu ertragen und von ihr auszugehen, verlangt das hermeneutisch-geschichtliche Bewußtsein, das seinem Vorverständnis den Charakter des blinden Vorurteils nimmt, indem es sich über den darin enthaltenen Vorgriff Rechenschaft gibt. Ohne hermeneutisch-geschichtliches Bewußtsein wäre der Prozeß des Verstehens ein Scheingefecht.

Hier gewinnt das Problem der natürlichen Theologie seine Dringlichkeit. Nach BULTMANN ist Verkündigung nur deshalb möglich, weil es auch jetzt noch ein der natürlichen Theologie Entsprechendes gibt, auf das hin die Verkündigung den Menschen anspricht. Dieses Entsprechende bezeichnet BULTMANN als die Frage nach der Eigentlichkeit. In der *Frage nach der Eigentlichkeit* ist der ganze Mensch zusammengenommen in die eine Frage nach dem, was ihm Maß, Halt, Erfüllung, Schutz in der Bedrohung seiner endlichen Existenz gewähren könnte. In dieser Frage transzendiert der Mensch sich selbst. Auch wenn er sich selbst in seinem Fragen nicht zulänglich versteht, fragt er doch über sich hinaus.

Die Verkündigung überführt ihn, daß die Antwort, die er sich selbst gibt, nicht standhält; sie selbst gibt die Antwort, indem sie den Menschen für Gott in Anspruch nimmt. Doch wohnt dem, der fragt, ein Verstehen inne, so daß er die ihn überführende Frage verstehen kann. Nur deshalb also, weil der Mensch sich in die Frage nach der Eigentlichkeit zusammenfassen läßt, kann es einen verstehbaren Übergang von der nicht gläubigen zur gläubigen Existenz geben. Dieser Übergang geschieht in der Wirklichkeit als *eschatologisches Ereignis*; denn die Frage nach der Eigentlichkeit hat immer schon aus der Sorge um die Selbstbehauptung heraus eine Antwort gefunden, die sich im Denken (rechnen mit, verfügen über, sich sichern durch) und in Einrichtungen zu einer schicksalhaft verdinglichten Macht der Sünde vergegenständlicht. Das vorläufige Ergebnis unserer Überlegungen ist: in der absurden Spannung von Anthropologie und Eschatologie sind philosophischer Nihilismus und Offenbarungsglaube einander streng zugeordnet.

Ich behaupte nun, daß das eschatologische Ereignis nur als die dialektische Aufhebung des in der Anthropologie festgelegten Zustandes ausgesagt werden kann und daß in dieser Lage der Charakter des Vorstellens (Objektivierens) existentialer Strukturen erst seine volle Bedeutung erhält. Er bewirkt, daß BULTMANN *als Theologe nur dialektisch reden kann. Die Notwendigkeit der Dialektik gründet für ihn primär in dem Logoscharakter der menschlichen Rede.* Die Dialektik entspringt aus der Natur des vergegenwärtigenden Vorstellens und der ihr eigenen Form verallgemeinernder Aussage. Diese Behauptung soll an der Bezeichnung der Theologie als indirekter Anrede erläutert werden.

Die widerspruchsvolle Spannung, in der theologisches Denken und Reden zur Existenz steht, ist durch die Wortverbindung »*indirekte Anrede*«[1] treffend angegeben. Das Epitheton *indirekt* weist darauf hin, daß ein theologischer Text nur so vom Menschen sprechen kann, daß er existentiale Strukturen heraushebt und sie vorstellend festhält. Dieses Vorstellen aber ist: Sehenlassen des Allgemeinen. Dieses Allgemeine aber ist nie das Wirkliche selbst, sondern immer nur es in seiner Möglichkeit[2]. Sofern Reden das Aussprechen des Allgemeinen ist, erreichen wir redend nie das Wirkliche selbst. Die Wirklichkeit selbst erreichen wir nur, wenn wir die Form der gedachten Allgemeinheit aufheben und diese Wirklichkeit existierend selbst sind.

Diese Grenze ist für unser Reden unüberschreitbar: ob wir nun von uns Menschen oder von Gott sprechen. Auch wenn wir den Inhalt der Verkündigung (das, was sie uns sagt) nicht aus einem Gottesbegriff deduzieren, ihn vielmehr als ereignetes Wort, als Anrede hinnehmen, so widerfährt es uns doch unausweichlich, daß wir über diese Grenze unseres Redens nicht hinausgelangen. Indem wir das Vernommene zusammenfassen, etwa im articulus iustificationis oder im Paradox, haben wir auch das Wort der Verkündigung, das uns anredet, in die Form gedanklicher Allgemeinheit gesetzt: wir haben eine Aussage gemacht, die für jeden Glaubenden gleichermaßen gilt, so wie vorher die *Anthropologie* die *Lage des Menschen überhaupt* denkend fixierte. Die *Wirklichkeit* aber erreichen wir nur in der *Begegnung*. Allein in der Begegnung wird die Verschlossenheit der im Logos sich auf sich selbst stellenden Subjektivität gesprengt.

Innerhalb der Formel weist das Wort *Anrede* in die entgegengesetzte Richtung. Es erinnert daran, daß der Sinn des Mitgeteilten entgegen der Form der Allgemeinheit auf die Begegnung verweist. Den Widerspruch, der darin liegt, heben wir auf, wenn wir die gedachte Möglichkeit als Möglichkeit aufheben, um in ihr zu existieren.

Dann aber ist Theologie selbst (als solche) nicht direkte Verkündigung; sie ist indirekte, durch die Form der Allgemeinheit gebrochene Verkün-

---

[1] Glauben und Verstehen I, 176: » . . . das Kerygma als direkte Anrede und die Theologie als indirekte Anrede . . . «

[2] – Vorausgesetzt, daß der Grund des Seins in die Subjektivität verlegt ist. Platonisch wäre das Allgemeine nicht Möglichkeit, sondern das eigentlich Seiende (ὄντως ὄν). Erst durch den Wandel des Seinsbegriffes erhält die Dialektik der existentialen Theologie ihre volle moderne Schärfe und wird das im Logos Vorgestellte zu einem »allgemeinen Gedanken« (Gottesbegriff, Phänomen des Geistes, allgemeine Lehre u. a.).

digung; aber sie hat ihren Grund in Kerygma und Glaube, deren Sinn sie erhellt und entfaltet. Ihr Grund ist zugleich die maßgebende Instanz. Die prüfende Erhellung kann nur darin bestehen, daß sie den Glauben gleichsam vor sich selbst bringt und sein Verstehen und Tun aus seiner Grunderfahrung heraus beurteilt.

Zugleich gilt jedoch auch das andere: Da die theologische Aussage in dialektischer Spannung zur Existenz steht, in der sie allererst Wirklichkeit zurückgewinnt, verläuft die Denkbewegung in entgegengesetzter Richtung zu ihrer Herkunft, von der sie sich doch nährt. Sie sollte zwar den Grund zurückgewinnen, den sie als verallgemeinernde Rede verlassen hat. Aber es bleibt das Ergebnis, daß die theologische Aussage als Weise des Logos, indem sie verallgemeinert, den Grund verläßt, von dem sie sich nährt. Wenn dann auch das Wissen um ihre Herkunft sie hindert, der spekulativen Aufhebung des Widerspruchs zuzustimmen, und sie nötigt, den Widerspruch von Denken und Existenz zu ertragen und ihre Grenze anzuerkennen: so weiß sie doch gerade dann, daß sie als Logos ihren Grund nicht zurückgewinnen kann.

Nun geht zwar die Sprache (wie BULTMANN deutlich ausführt) nicht im Logos auf; sie ist auch Anrede; aber ihr Logoscharakter ist dennoch das nie behebbare Hindernis auf dem Weg der theologischen Reflexion; er ist die nie austilgbare reale Verführung zur Metaphysik.

Jetzt verstehen wir, daß Anthropologie und Logoscharakter der Rede (aus dem die Dialektik hervorgeht) zusammengehören. Die Subjektivität wird ihrer nur so mächtig, daß sie den inneren Zusammenhang ihrer Möglichkeit in der existentialen Struktur vergegenständlicht[1]. Damit hat sie jedoch – das zeigt BULTMANNs Konstruktion der Anthropologie – den ursprünglichen Seinsbezug verlassen und sich auf sich selbst gestellt.

Damit daß BULTMANN im Medium der Subjektivität existentiale Strukturen vorstellt, ist also die Dialektik unvermeidlich geworden. Die – menschlich gesehen – unmögliche Aufgabe ist, in das Verhältnis zu Gott als den Grund der glaubenden Existenz zurückzutreten und den ursprünglichen Seinsbezug wieder zu erschließen. Der Sprung in das Gottesverhältnis geschieht immer nur als *eschatologisches Ereignis*. Den Schluß, der Gedachtes und Wirklichkeit zusammenschließt, vollziehen niemals wir, sondern stets Gott. *Gott ist der Dialektiker, der die*

---

[1] In dem Wort Vergegenständlichen ist schließlich die Konsequenz der gesamten Geistesgeschichte zusammengefaßt. Als Vergegenständlichung wird bezeichnet mythische und metaphysische Hypostasierung, aber auch die vorausgesetzte Vernunftidee der wissenschaftlich gedachten Natur und Arbeitswelt und zuletzt auch der existentiale Herkunftsnachweis. Gerade hier erreicht nach BULTMANN der Wille zur Selbstbehauptung seine Höhe. Vgl. Glauben und Verstehen I, 30 ff.

zerbrochene Einheit in seinem Handeln neu setzt. Nur wenn wir im Worte der Verkündigung Gott wirklich begegnen, sind wir von der Allgemeinheit des theologischen Redens in die Bewegung des Glaubens zurückgeholt.

Bisher konnten wir uns mit der These begnügen: die *Theologie* vollziehe eine Bewegung des Unglaubens. Jetzt müssen wir die radikalere Formel hinzufügen: sie *ist eine Bewegung des Unglaubens*[1]. Mit der ersten Formel beschrieb BULTMANN die Reflexion, die zu jeder Theologie gehört; sie verweist auf das geschichtliche Wagnis, das in der Aufgabe liegt, die Hindernisse, denen wir in dem Spannungsraum von Vorverständnis und Glaube begegnen, aufzuarbeiten. Mit der zweiten These aber behauptet BULTMANN, daß die theologische Reflexion im Durchgang durch das nichtgläubige Vorverständnis nicht durchkommt und auch prinzipiell nicht durchkommen kann: es gehört zu ihrem Wesen nicht durchzukommen, im denkenden Vorstellen und damit faktisch im Zusammenhang der Sünde zu bleiben.

Aus dem Gegeneinander von verstehender Erhellung des Glaubens auf der einen, anthropologischer Vergegenständlichung und dialektischer Aufhebung auf der anderen Seite folgen die auf ihrem Boden nicht behebbaren Schwierigkeiten der existentialen Theologie.

Weil BULTMANN die theologische »Anthropologie« mit der Anthropologie der transzendentalen Subjektivität in eins gesetzt hat, gerät er an elementare Verstehensgrenzen. So kann er von seiner Anthropologie aus – dem Selbstverständnis der sich im Abgrund der Zeitlichkeit behauptenden, um ihre Sicherung besorgten Subjektivität – nicht verständlich machen, wie es möglich ist, daß Jesus in seinen Gleichnissen *reale* Verhältnisse des Vertrauens und der Liebe, in den Antithesen der Bergpredigt doch wenigstens ein sicheres Wissen von ihnen voraussetzt. Die Predigt Jesu appelliert an ein anderes Vorverständnis, das mit dem ersten nicht vereinbar ist und das ich jetzt zur Unterscheidung *theologisches Vorverständnis* nenne: wir stehen in einem wahren seienden Bezuge, der auch trotz unserer Sünde seine Sprache weiter spricht und uns aus sich nicht entläßt. Der Mensch erfährt sich in dem, was er immer wußte und immer auch in gewisser Weise lebte (also in dem theologischen Vorverständnis), beim Wort genommen. Auch so bleibt er der Sünder, der auf Vergebung angewiesen ist, aber er muß nicht mehr bis in den Grund hinein negiert, in seinem ganzen Menschenwesen aufgehoben werden, um dem eschatologischen Ereignis geöffnet zu sein.

Da BULTMANN als ontologisches Fundament nur den sich verkehrenden

---

[1] S. o. zu Glauben und Verstehen I, 312.

Grundwillen der Subjektivität kennt, hat er keine Basis, von der aus er dieses theologische Vorverständnis verständlich machen könnte, so oft und eindringlich er es auch gebraucht[1].

Die Frage nach der Eigentlichkeit weiß von ihm nichts, jedenfalls dann nicht, wenn sie folgerichtig aus ihrem Ursprung: dem Willen zur Selbstbehauptung gedacht wird[2]. Daher ist es nur konsequent, daß das Selbe, auf das sich der Mensch und die Verkündigung beziehen, nach BULTMANN nur die Frage nach der Eigentlichkeit sein soll.

Im Problem der Subjektivität liegt also die eigentliche und zentrale Schwierigkeit in BULTMANNs *theologischem Denken.* Das Problem der *Wissenschaftlichkeit der Theologie,* an dem Ott mit Recht interessiert ist, ist nur eine, freilich besonders wichtige Folgeerscheinung. Der Logoscharakter der Rede macht aus dem Vorgestellten ein Vorliegendes; das Vorliegende kann von der Erfahrung, der es entstammt, so weit abgelöst sein, daß es nur noch als bloßes Erkenntnismaterial vorkommt. Dann ist im Bereich historischer Geisteswissenschaften aus Verstehen Vorstellen (Objektivieren), aus dem Worüber der Rede ein Gegenstand geworden, dem gegenüber die Freiheit historischer Forschung besteht. Die Begründungszusammenhänge, in die hinein der Forschende das Material ordnet, sind nicht mehr bindende Tradition (Kerygma), von der der Glaubende in Anspruch genommen und gehalten ist. Der Forschende als Forscher hat die Verbindlichkeit der Tradition suspendiert: er verlangt nur die Ausweisbarkeit und Belegbarkeit des faktisch Gewesenen. Das Äußerste an theologischer Bindung wäre, daß er sich für den Anspruch des Glaubens offenhielte. Als historische Forschung ist Theologie zu ihrem Gegenstande in eine Distanz getreten, die sich formal von der des Unglaubens nicht unterscheidet. Die historische Forschung verläuft notwendig in dieser Zweideutigkeit. Die Frage, ob sie so innerhalb ihres Auftrages bleibt, hängt allein davon ab, ob sie sich innerhalb des hermeneutischen Zirkels hält, d.h. ob sie einerseits das vorgängige Sachverständnis, in dem der Glaubende seine Existenz hat, den Maßstab der Auslegung sein läßt und andererseits diesen Maßstab an den Texten und dem Ertrage der Auslegungstradition überprüft.

Sobald diese Bewegung des Vergleichens abbräche, wäre entweder das theologische Denken zu einer falschen Orthodoxie geworden, oder aber es hätte in historischer Kritik seinen Gegenstand einer vorweg gedachten Methode unterworfen, ihn um seinen wahren Anspruch gebracht; die dialektische Spannung von vorstellendem Denken und Existenz wäre ver-

---

[1] Darauf hat LØGSTRUP in seiner Besprechung von »Glauben und Verstehen II« hingewiesen. ThR 23 (1955) H. 3, 259–293.

[2] Glauben und Verstehen I, 310.

lorengegangen: das Bild wäre endgültig an die Stelle des bildlosen, im Hören geschehenden Bezuges getreten.

Dann aber ist die historische Forschung nur ein Hilfsmittel; der eigentliche und tragende Vorgang ist die Besinnung des Glaubens auf sich selbst, der sich dieses Hilfsmittels nur um der Erhellung seiner selbst willen bedient. Die Forschung beginnt immer innerhalb der eigentlichen theologischen Voraussetzung: »daß ich erkenne, wie ich erkannt worden bin«; der Anstoß zu ihr liegt im hermeneutischen Prozeß und den ihm entwachsenden Fragen nach dem inneren Kanon (= dem einheitlichen Blickpunkt der neutestamentlichen Zeugnisse) und nach einer dem Sein des Glaubens angemessenen Systematik.

VI.

Von Fragen dieser Art geht Ott wohl aus. Ihm scheint die Zweideutigkeit der wissenschaftlichen Theologie ihren Charakter als Theologie zu gefährden. Er meint zu sehen, daß die Subjektivität den offenen Bezug zum Anruf der Offenbarung zugunsten historischer Objektivierung zerstört. Dieser Gefahr möchte er entgegenwirken.

Diesem Ziele diente die Ortsbestimmung der systematischen Theologie, von der wir ausgingen und an die ich jetzt erinnere. Ott fragt nach dem Ort der systematischen Theologie. Er findet ihn auf der Mitte des sogenannten hermeneutischen Bogens zwischen Exegese und Predigt. Die systematische Theologie hat es weniger mit dem Einzeltext als mit dem *ganzen Horizont der biblischen Texte* zu tun. Ich würde freilich nicht von Horizont sprechen: es geht hier nicht um das Umgreifende, Umschließende, sondern um den den einheitlichen Sinn aller Einzeltexte tragenden Grund. Wenn es wahr ist, daß die biblischen Texte in ihrer Grundintention aus der Bezogenheit auf denselben Grund – wie Ott sagt: die eine unteilbare Wirklichkeit: Gott – sprechen, dann muß dieser Grund tatsächlich den der Exegese jedes Einzeltextes vorgeordneten Blickpunkt gewähren. Wenn es einen Text gäbe, der diesem scopus schlechthin widerspräche, dann könnte er nicht gepredigt werden.

Wir sind damit auf das Problem der *Einheit der Schrift* zurückgeführt: es ist deutlich, daß Ott diese Einheit weder logisch als Idee der Einheit der Mannigfaltigkeit zufolge einem Prinzip noch auch historisch als feststellbares Resultat kritischer Vergleichung bestimmen möchte; der einigende Grund ist das, was er *Christusgeschehen* nennt. Von diesem Christusgeschehen erfahren wir, daß es »*das Ungesagte*« der einzelnen Evangelien ist, das in keinen einzelnen Verkündigungen je aufgeht.

Ist damit etwas anderes bezeichnet, als der innere Kanon, den Luther

im articulus iustificationis, Kierkegaard im absoluten Paradox erblickten und um den es in der historisch-kritischen Forschung geht, etwa in der Frage nach dem historischen Jesus und der sie hervorrufenden Sorge um die Kontinuität des Verkündigungsgeschehens? Ott scheint mir nun sein Problem: den einheitlichen Horizont der neutestamentlichen Schriften vielleicht doch zu ungenau zu fassen und zwar nicht nur in seinem Vortrag, sondern auch in seinem Buch »Denken und Sein«.

Hier rächen sich einige Unterlassungen und Unklarheiten. Ott hat sich auf die historisch-kritische Forschung als Gestalt subjektivistischer Konstruktion des Gegenstandes festgelegt; er übersieht ihren instrumentalen Charakter und setzt sie letztlich dem Historismus gleich. Er verweist die historisch-kritische Exegese in das Ungeschichtliche und in die Ratlosigkeit des Historismus, sie ist in ihrem Bestreben, »herauszufinden, wie es gemeint war und wie es eigentlich gewesen ist«, vom subjektivistischen Sprachmißverständnis geleitet. Da sie von einer Dimension, die darüber hinausgeht, nichts weiß, muß man über sie zur Tagesordnung übergehen. »Es gilt ... unabhängig und ab ovo eine neue Dimension der Hermeneutik auch in der Theologie zu erschließen.«[1]

Ott kann so doch wohl nur sprechen, weil er die Dimension, innerhalb deren sich das theologische Denken von Kierkegaard und BULTMANN abspielt – wie mir scheint – nicht sieht oder wenigstens weil in seiner Ortsbestimmung der systematischen Theologie (in dem »Zwischen Exegese und Predigt«) für diese Dimension kein Raum gelassen ist. Es kommt nicht in die Darstellung hinein, daß Hermeneutik als Schriftauslegung nur deshalb in Gang kommt, weil ihr ein durch die Offenbarung getroffenes, in seiner Betroffenheit gewandeltes Vorverständnis vorausgeht, dessen Leidenschaft es ist, »zu erkennen, wie ich erkannt worden bin«, und das dennoch besorgt ist, es könnte auf seinem Wege nicht durchkommen, weil es ihm nicht selbstverständlich ist, daß es mit dem fertig wird, was es hindert, sich auf den Grund zu kommen, zu verstehen, was es besagt, von Gott erkannt zu sein. Weil Ott diesen Ursprung der theologischen Reflexion nicht berücksichtigt, hat er – wie ich schon sagte – die Dimension, innerhalb deren sich das Denken von Kierkegaard und BULTMANN abspielt, nicht erfahren und infolgedessen auch nicht die Schwierigkeit, vor die das Problem der Subjektivität innerhalb der Theologie uns alle stellt. Die Aporie besteht doch darin, daß sowohl Kierkegaard als auch BULTMANN die volle Dimension theologischer Hermeneutik (der verstehenden Aneignung der Offenbarung) sehen und doch dabei in jene Schwierigkeiten geraten, die bei Kierkegaard zur Zersprengung der Exi-

---

[1] AaO 189.

stenz und der Tradition, bei BULTMANN zu der Ineinssetzung von »theologischer« (in der Explikation des Glaubens gewonnener) und aufgeklärter Anthropologie, zu dem hermeneutischen Problem der dialektischen Spannung von theologischem Denken und glaubender Existenz führte.

Ott kann an diesen für die Theologie entscheidenden Problemen vorbeigehen, weil er die volle Dimension des hermeneutischen Prozesses nicht durchdacht hat. Er hat nicht bedacht, daß der »hermeneutische Bogen« der Predigtarbeit seinen Ort *innerhalb* der oben angegebenen Gestalt des »hermeneutischen Zirkels« hat. Der Glaubende muß im Verstehen sich selbst ganz, auch sein ungläubiges Vorverständnis eingeholt haben, um dann selbst den Weg von der Exegese zur Predigt sinnvoll gehen zu können. Und weil dieser Anfang des Verstehensweges fehlt, muß der Anschein aufkommen, als überschätze Ott unsere Erleuchtung durch das Wort der Verkündigung, als übersähe er die Grenze unseres Verstehens, die uns in die Mühe der Theologie hineinnötigt.

Weil seiner Kritik die methodische Sicherheit fehlt, kann es passieren, daß Ott mit polemischem Anspruch Dinge sagt, denen auch der Existenzdialektiker und der existentiale Theologe ohne Schwierigkeit zustimmen können. Es wird nicht sichtbar, inwiefern er damit über die Subjektivität hinausgeht, auf welchem Wege er zu seinen Ergebnissen gelangt ist und wie sie miteinander übereinstimmen sollen. So ist es richtig, daß der Glaube die Helligkeit seines eigenen Verstehens sucht; es ist auch richtig (und EBELING, auf den sich Ott beruft, hat das in eindrucksvoller Einfachheit gezeigt), daß gemäß der inneren Einheit des Glaubens auch die Entfaltung des ihm immanenten Verständnisses in sich zusammenhängend bzw. ganz sein muß. Aber bei Ott bleibt der Weg vom Glaubensakt zu den verschiedenen Loci der Dogmatik gerade unbegangen. Er entnimmt diese ungeprüft der dogmatischen Tradition, ohne dann wenigstens gezeigt zu haben, weshalb der Text auf sie hin – sozusagen der Reihe nach – abgehört werden muß, damit er sich in seiner Verständlichkeit erschließt[1]. Aus diesem unbefangenen Gebrauch der Loci folgt nun weiter die Erwartung, daß die Exegese die Dogmatik und diese die Exegese kontrolliere und daß in dieser Bewegung der hermeneutische Zirkel verlaufe; eine solche Behauptung wäre allenfalls in der orthodoxen Dogmatik möglich; innerhalb einer hermeneutischen Theologie kann es überhaupt nicht *die* Dogmatik geben, die Kontrollinstanz zu sein vermöchte! Die Kontrolle, wenn wir dieses Wort gebrauchen wollen, geschieht – wie bereits gesagt – in der lebendigen Spannung zwischen dem vorgängigen »Sachverständnis«

---

[1] Hier zeigt sich, daß die methodischen Anweisungen oben S. 20 f. allein zu ungenau und zu allgemein sind.

des Glaubens und der die Auslegungstradition prüfenden Exegese der Texte. In ihr ist wechselnd die eine und die andere Seite Instanz. Aus diesem Wechsel spricht keineswegs die Ratlosigkeit des Historismus, in ihm erweist sich vielmehr der *Wagnischarakter der Theologie:* Indem der Exeget seine Verstehenshorizonte: die Betroffenheit durch den Anspruch der Verkündigung, das mit seinem Weltbezuge mitgehende Vorverständnis und den Zusammenhang des in den Texten Erkannten einander zuordnet, sie abwandelt, durcheinander korrigiert, kommt Theologie in die Möglichkeit ihres Gelingens und ihres Versagens, ja in den Kampf um ihre Möglichkeit überhaupt.

Bisher haben wir die Intentionen Otts beschrieben, ohne darauf einzugehen, daß Ott sich in seinem Bemühen durch das Seinsdenken HEIDEGGERs und die in ihm gegebene kritische Darstellung der Subjektivität bestätigt weiß. Da auch ich in der Subjektivität eine dem Sein des Glaubens unangemessene philosophische Systematik sehe, die zu Verstellungen und Verkehrungen führt, so muß ich die Notwendigkeit eines Versuches zugestehen, es nunmehr auch innerhalb der Theologie mit einem Denken zu versuchen, das seinen Auftrag darin sieht, Subjektivität und Metaphysik zu verlassen, alle Dialektik als eine Form metaphysischer Begründung abzuwehren und allein aus dem reinen Hören auf das Geschehen der Wahrheit zu denken. Zu einer entsprechenden Offenheit möchte Ott das theologische Denken durch die Herausstellung seines hermeneutischen Charakters befreien.

Befremdlich ist freilich, daß Ott seiner eigenen hermeneutischen Maxime dabei entgegenhandelt. Er gebraucht das Denken HEIDEGGERs als einen festen Maßstab, er macht es gewissermaßen zu einer festen Methode, nach deren Maßgabe er das theologische Denken anderer billigt oder verwirft. Diese unbefangene Abhängigkeit hat ihre Konsequenzen; nicht nur daß Ott in seinen Formulierungen über eine summarische Verwerfung des existenzphilosophischen Einflusses in der Theologie nicht hinauskommt, sondern er versteht sich selbst nicht in seinem Verhältnis zum Seinsdenken und läßt dieses nicht sein, was es ist. Das Seinsdenken übernimmt bei Ott die Funktion der praeambula fidei, es widerfährt Ott in abgewandelter Weise einmal das, was Luther an Thomas, dann auch, was Kierkegaard an Hegel bekämpfte. Einerseits gerät das Seinsdenken in die Gefahr nur als Vorstufe des Schöpfungsglaubens[1] verstanden zu werden (obwohl Ott auch andere sehr zutreffende Formulierungen findet), andererseits wird der Glaube in ein übergreifendes Sein hineingepaßt und innerhalb seiner ausgelegt. In beiden Richtungen ge-

[1] AaO 28. 86ff.

hen wir fehl. Allenfalls dürfte von einem *analogen Verhältnis zwischen dem Seinsdenken und dem Denken des Glaubens* (einschließlich der theologischen Reflexion) die Rede sein.

Wie verwendet Ott das Denken des Seins? Ein Denken, das die Subjektivität verläßt, hat auf jede Form der Objektivierung verzichtet. Es spricht nur so, daß es dem Geheiß des Seins entspricht, indem es dem Geschehen der Lichtung zugehört. Ott spricht davon, daß dieses Denken *Erfahrungscharakter* habe. Erfahrung ist das Offene der Ek-sistenz, das Hinausstehen in die Lichtung, in der sich das Sein uns zuspricht[1]. In diesem Denken ist allerdings für Dialektik kein Raum. Es sagt das uns Zugesprochene in der Gesammeltheit des Hörens weiter[2].

Auf ein dem Seinsdenken analoges Hören und Verkünden will Ott den Blick lenken. Aber er hält die in jeder Analogie vorausgesetzte Unterscheidung, in diesem Fall den je anderen Bezugspunkt: hier Gott, dort das Sein, nicht folgerichtig fest (obwohl er immer wieder auf sie hinweist); er substituiert dem Seinsdenken unbefangen seine theologischen Erwartungen; ja, in den für die Zuordnung von Seinsdenken und Theologie wesentlichen Hinsichten läßt sich Ott, soweit ich sehe, auf HEIDEGGER gerade nicht ein. Diesen seltsamen Befund möchte ich an zwei Punkten erörtern:

1) an der von HEIDEGGER durchgeführten Unterscheidung von Christentum und Christlichem und ihrer Bedeutung für die historisch-kritische Forschung.

2) an der Analogie von Seinsfrage und Gottesfrage.

VII.

1) HEIDEGGER *unterscheidet zwischen Christentum und Christlichem.* Wodurch unterscheidet sich das eine vom andern? Offensichtlich dadurch,

---

[1] Freilich sind doch auch Existenzdialektik, existentiale Theologie, Geisteswissenschaften nicht ohne Erfahrung; sie wollen denkendes Erfassen wirklicher Erfahrungen sein; aber in ihnen tritt der Denkende in gewisser Weise aus seiner Erfahrung heraus: denkendes Vorstellen setzt das Erfahrene in Aussagen allgemeinen Charakters um (= Strukturen), der Existenzdialektiker dichtet Möglichkeiten, der Geisteswissenschaftler bleibt der Zuschauer; er kann nur durch eine dialektische Aufhebung des Gedachten in die Erfahrung zurückkehren, aus der er herausgetreten war.

[2] Eine echte Analogie zur Erfahrung des Seins finden wir (von Ott nicht beachtet) auch bei BULTMANN. Dort nämlich, wo er von dem einfachen Hören und Tun *des* Glaubens spricht, der dem Ruf der Anrede folgt. Vgl. Glauben und Verstehen I, 158ff.

daß im »Christlichen« darauf verzichtet ist, ein lehrhaft festgestelltes Bild des Menschen aufzurichten und nach seinen Anweisungen durch besondere Veranstaltungen den Menschen in sein Wesen zu bringen, daß es also in ihm keinen »Humanismus« gibt[1]. Das Christliche spricht am reinsten in der Predigt Jesu und dem Leben, zu dem sie aufruft. Dem Glauben, der der *Predigt Jesu* folgt, ist eine Wächterschaft des Seins anvertraut[2].

Wenn wir diesen Gedanken mitdenken, müssen wir sagen: In der Predigt Jesu findet sich keine Anthropologie, die den Menschen auf die perversa voluntas, auf *καύχημα*, amor sui, Selbstbehauptung festlegt; es findet sich also auch keine Hamartiologie: es wird nur – auch in den Gleichnissen – im reinen Zuruf der Anspruch Gottes und des Nächsten geltend gemacht. Hier begegnet reine Verkündigungsrede, keine Theologie. Auf diesen Unterschied scheint es HEIDEGGER anzukommen. Was aber fällt dann unter den Begriff des Christentums? In unserem Zusammenhang das, was HEIDEGGER einmal Theo-*logie* genannt hat, d.h. alles theologische Denken, sofern es sich innerhalb des Logos hält, also nicht nur die Theologie, die aus dem Gottesbegriff ein System von Seinsordnung deduziert (die Scholastik), sondern auch der Idealismus als spekulatives System und auch – das ginge uns hier besonders an – die existentiale (existenzphilosophisch bestimmte) Theologie.

Die weiteren Konsequenzen scheinen mir in folgende Richtung zu weisen: Muß man nicht fragen, ob die Unterscheidung von Christentum und Christlichem in das Neue Testament hineinragt? Und darf man etwa sagen, die Subjektivität, die den Menschen existential (existenzphilosophisch) versteht, vollbringe mit ihrer Anthropologie nur in einer letzten radikalen Konsequenz, was mit der Anthropologie schon bei Paulus beginnt und sich bei Luther fortsetzt? Die lehrhafte Festlegung des natürlichen Menschen auf seine Sünde bringe jene radikale »eschatologische« Spannung hervor, die von beiden mit der Lehre von der iustificatio beantwortet wird? Die Folge jener Spannung sei der Wille zu einer definitive Heilsgewißheit verbürgenden Lehre? Das scheint mir möglicherweise ein Hinweis HEIDEGGERs zu besagen.

In den »Vorträgen und Aufsätzen« sagt HEIDEGGER: »Die iustificatio im Sinne der Reformation und Nietzsches Begriff der Gerechtigkeit als Wahrheit sind das Selbe.«[3] Das Selbe heißt doch wohl: dasselbe Geschick der Seinsvergessenheit, das Luther in die Spannung von fixierender Anthropologie und sicherer Heilsgewißheit drängte, hat Nietzsche in die höchste

[1] Über den Humanismus, 10. Holzwege, 103. 202.
[2] Vorträge und Aufsätze, 183.
[3] AaO 85.

Steigerung des Willens zur Macht getrieben, der in abschätzender Wertung das Sein so ordnet, daß es ihn rechtfertigt.

Ich suche den Gedanken in seiner Konsequenz auszudenken: Die theologische Reflexion, die den Gottesbegriff zur höchsten Souveränität steigerte, den Menschen auf die verschiedenen Weisen der Selbstbehauptung fixierte, hat innerhalb der Metaphysik die Tendenz zum denkenden Vorstellen und damit zur Wahrheit als Gewißheit[1] vorbereitet[2].

Diese Metaphysik konnte über Descartes und das seinem philosophischen Selbstbewußtsein entspringende anthropologische Denken Nietzsche in den Willen zur Selbstrechtfertigung in souveränem Werten vorwärtstreiben.

Wohin deutet dann die Unterscheidung von Christentum und Christlichem? Nicht anders als bei Luther werden wir an den einen alles wahre Zeugnis begründenden Grund verwiesen (»was Christum treibet«). Das Verhältnis zu diesem Grunde ermöglicht dem Glaubenden die verstehende Unterscheidung. In ihr hätte sich also auch die aus der Sache selbst entspringende kritische Funktion der historischen Forschung zu erweisen. Die Tatsache verschiedener sich widersprechender Sachverständnisse brächte die kritische Besinnung in Gang; in dem Maße jedoch, als sie sich entfaltete, kämen wir in die bedrängende Frage hinein: Wie weit gehört die verallgemeinernde und fixierende Sprache der theologischen Reflexion zum »Christentum«? Als solche oder nur, insoweit sie im Durchgange durch das nichtgläubige Vorverständnis sich in einer dem Wesen der Verkündigung fremden philosophischen Systematik verfängt? Diese Frage müßte wenigstens gestellt sein, ehe man das Seinsdenken als Vehikel systematischer Theologie gebraucht.

2) Analogie begegnet zuerst als ein Grundbegriff der platonischen Dialektik. Sie dient dazu, die Entsprechung von Erkenntnisstufen und Seinsstufen zu begründen. Wie das Wahrnehmen sinnfälliger Eindrücke zur Einsicht, so verhält sich das Vergehende zum bleibenden Sein. Das Vergehende und Sinnfällige erhält seine Gestalt von Gnaden des bleibenden Wesens. Es lebt von dem Einsehbaren, dessen bleibendes Wesen es in seiner wandelbaren Gestalt spiegelt oder abbildet.

Die Erkenntnisordnung ist also in der Seinsordnung begründet. Wie die Sonne das Sichtbare durch ihr Licht in die Sichtbarkeit hervorbringt und zugleich selbst sichtbar wird, so bringt die Idee des Guten durch ihre ständige Mächtigkeit (ἕξις) das Einsehbare (νοητόν) in die ihm eigene

---

[1] Holzwege, 99 ff.

[2] Der konsequente Ausdruck sich verselbständigender theologischer Reflexion unter der Bedingung des philosophischen Selbstbewußtseins hieße dann »dialektische Theologie«.

Zugänglichkeit und zwar so, daß sie selbst als der Grund des Wesens zugänglich wird. Die Idee des Guten als Grund des Wesens ist zugleich Grund dafür, daß es die Welt der Sichtbarkeit gibt, in der das sich wandelnde Vergängliche das bleibende Wesen nachahmt oder an ihm teilhat[1].

Dieses metaphysische Analogieverhältnis kann es im Seinsdenken HEIDEGGERs nicht geben. Infolgedessen ist es nicht möglich, im Sein ein Abbild Gottes, im Denken des Seins eine Vorstufe des Glaubens zu sehen. Das Denken vermag auf dem Wege des Seins Gott nicht zu erreichen.

Dennoch zeigen sich Entsprechungen, in denen das Selbe auf zwei Weisen sichtbar wird, die wir nicht in einer höheren Einheit zusammenzufassen vermögen. Analogie deutet – auf das Denken HEIDEGGERs angewendet – auf eine Entsprechung, die nicht als Begründungsverhältnis verstanden werden kann. Beispielsweise: wo Paulus von Werkgerechtigkeit, Luther von guten Werken und Selbstliebe, BULTMANN von Selbstbehauptung als Theologen sprechen, dort spricht das Denken des Seins von Seinsvergessenheit, vom Wandel der Wahrheit zur Gewißheit, vom Gestell. Gleichwohl ist es unmöglich, beide Erfahrungswege in eins zu setzen. Seinsvergessenheit ist weder Sünde noch Schuld. *Erst hier entsteht das der theologischen Arbeit Kierkegaards oder* BULTMANNs *vergleichbare hermeneutische Problem:* Wie gelangen wir aus dem Seinsdenken zum Glauben? Oder wie muß der Theologe sein Verhältnis zum Seinsdenken bestimmen und umgekehrt der Denker des Seins (der Philosoph) sein Verhältnis zum Denken des Glaubens? Mit unbefangenen Substitutionen ist hier nichts getan.

Um das Problem der Analogie zu Ende zu führen, muß ich mich auf Otts Buch »Denken und Sein« beziehen. Ott zitiert dort aus der »Einführung in die Metaphysik« die Äußerung HEIDEGGERs: Wer an Gott den Schöpfer glaube, der könne die Seinsfrage in ihrem vollen Ernste nicht mitdenken[2]. An diesem einzigen Punkte hat Ott HEIDEGGER widersprochen. Die eigentümliche Kraft, mit der der Fragende sich auf das Nichts als den Schleier des Seins einlassen lernt, also seinen begründend verfügenden rechnenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden in die Schwebe bringt, ist für Ott im Grunde dasselbe, wie die Erschütterung, in die der Glaubende durch die Frage nach seinem Gehorsam im Verhältnis zu Gott gerät. Der Theologe, so sagt er, sieht hinter dem Nichts des Seins Gott; daher spricht Ott von einem Begegnungsdenken, in dem das Problem der natürlichen Theologie die mögliche Lösung gefunden

---

[1] Platon, Staat, Buch VI, 508/509.
[2] AaO 87; vgl. HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, 5f.

habe[1]. Er möchte in den Äußerungen HEIDEGGERs zu *Schöpfungsglaube und Seinsfrage* eine wieder verlassene Durchgangsstufe sehen. Dem zuzustimmen fällt mir schwer. Ich kann mir nicht denken, wie im Erhellen der Lichtung des Seins Gott begegnen sollte. Daß in der Überwindung der Metaphysik und im Hören auf das Sein die Menschen *vielleicht* empfänglicher werden für die Epiphanie des Gottes oder der Götter, wenn sie sich ereignet, das ist das Höchste, was ein Denken sagen kann, das, weil es keine Dialektik, auch nicht die des Absoluten kennt, Gott zum Erscheinen zu bringen, von sich her nicht die Macht hat. Ob hinter dem Sein Gott verborgen ist, das zu entscheiden liegt schlechthin außerhalb der Kompetenz des Seinsdenkens. Ja, es muß die Frage danach als der Endlichkeit der Sterblichen nicht gemäß abwehren[2].

Was bedeutet diese Lage für unsere Frage nach dem Wege vom Seinsdenken zum Glauben? Wenn dem Glaubenden die Seinsfrage im vollen Ernste zu stellen verwehrt ist, ist dann etwa der Glaube ein Geschehen der Seinsvergessenheit? Eine solche Zuordnung läge nahe.

Daß theologisches Denken in die Konsequenz der Metaphysik geraten und, deren Tendenz auf Begründung verschärfend, seinem eigenen Ursprung zuwider vorgehen kann, haben wir z. B. an der Rezeption der aristotelischen Metaphysik durch Thomas gesehen, und scheint HEIDEGGER auch in der lehrhaften Verfestigung reformatorischen Denkens zu finden. Wie ist es bei der Predigt Jesu? Auch sie kann nicht außerhalb des Geschehens der Wahrheit stehen: Das Sein muß sich gelichtet haben, der Mensch muß zwischen Geburt und Tod, Freud und Leid, Himmel und Erde leben, d. h. dem Walten einer Welt »zugetraut sein«, damit innerhalb dieses Horizontes die (»ontische«) Begegnung mit dem Gott der Predigt Jesu Ereignis werden kann. Zu fragen, ob dieses Sprechen in der Seinvergessenheit stehe oder aber nicht, ist müßig, solange es sich in der ihm eigenen Freiheit der Anrede hält, die nicht fixiert, nicht vergegenständlicht, sondern nur ruft. Diese Rede ruft in das rechte Gebrauchen des Lebens innerhalb der Welt, sie hat ihren Auftrag aus dem Anspruch der Herrschaft Gottes, dem sie gehorcht. HEIDEGGER spricht von *Wächterschaft des Seins*[3]; aber auch diese Wächterschaft, wenn ich das Wort einmal aufgreife (nicht etwa nur neutestamentliche Philologie und Theologie), hat mit der Entfaltung der Seinsfrage nichts zu tun! Der Weg führt nicht über die Schwebe des Nichtens vom vernünftigen Selbstbewußtsein weg in das Zugehören zum Sein, das sich uns geschichtlich zuschickt, sondern

---

[1] AaO 28. 35. 63. 87.
[2] Über den Humanismus, 26. 36 ff.
[3] Vorträge und Aufsätze, 183.

es ruft in die glaubende Zugehörigkeit zu Gott und in eins damit in die geschichtliche Offenheit des liebenden Tuns, das den Anspruch des Nächsten vernimmt, d. h. es steht ihm gar nicht frei, jenen Weg der Seinsfrage zu begehen.

Wenn nun das Seinsdenken in der Überwindung der Metaphysik eine neue Freiheit des Sagens gewinnt, dann kann das für die Theologie gleichwohl von Bedeutung sein. Ein solches Denken könnte die Theologie auf ihre Abhängigkeit von einem ihrer Herkunft ungemäßen ontologischen Gefüge aufmerksam machen; es könnte darauf hinweisen, daß die christliche theologische Tradition von dem Geschehen der Seinsvergessenheit nicht ausgenommen ist, ja paradoxerweise es in seine äußerste Schärfe hat vorwärtstreiben helfen.

Diese Hilfe kann freilich nur wirksam werden, wenn der Theologe die spezifische Andersartigkeit von Seinsdenken und Glaube durchgängig festhält; denn sonst gerät er nicht weniger in Verwirrung, als es dem theologischen Metaphysiker, dem spekulativen Denker, in gewisser Weise auch dem Existenzdialektiker widerfahren ist, und fordert die Kritik heraus. So klingt z. B. der folgende Satz in dem Vortrag Otts falsch: »Das eine Euangelion ist so gleichsam das ungesprochene Gedicht aller biblischen, mindestens aller neutestamentlichen Zeugen, aus dem heraus sie alle dichten.«[1] Ist es statthaft von dem »ungesprochenen Gedicht aller neutestamentlichen Zeugen« zu reden, »aus dem heraus alle dichten«? Das dichterische Sagen der Welt und das Wort der Verkündigung sind nicht weniger streng zu unterscheiden als Seinsdenken und Glaube. Keine Analogie sollte dazu verführen, in dem einen Bereich die Sprache des anderen zu sprechen. Man mag ein Analogon zwischen dem einen Gedicht eines Dichters und dem einen Euangelion darin sehen, daß jedes von beiden aus einem Unvorhersehbaren geschieht: das Gedicht aus dem Walten von Welt, das Euangelion nach dem Willen Gottes, daß beides nie in der einzelnen Verlautbarung aufgeht: dem einzelnen Kunstwerk, der einzelnen Predigt, und nie in ihr aus-gesagt ist. Aber eine solche Vergleichung erscheint mir überflüssig. In jedem Fall verwirrt sie, sobald sie in eine Identifizierung übergeht. Wie kann das Evangelium das Unausgesprochene zu den einzelnen Zeugnissen sein? Der Verkündende gehört ja nicht dem schweigenden Wesen der Wahrheit zu (des Unterschiedes, der die Welt ist) wie der Dichter, sondern er vertraut dem Wort, in das, wenn der Glaube recht behält, Gott eingegangen ist.

Aber wenn die Theologie Hermeneutik ist, und das war die Ausgangsthese, dann kann nur die Bemühung weiterführen, die die widerspruchs-

---

[1] S. o. S. 27.

volle Spannung von ungläubigem Vorverständnis und Glaube in sich durchkämpft, die festhält, daß sie einen geschichtlichen Weg geht, auf dem sie, von dem Einverständnis über dieselbe Sache, den Glauben, ausgehend, immer neu die Unterscheidung zwischen Christentum und Christlichem zu lernen und die Ferne der Analogie auszumessen hat zwischen dem Glauben und dem Denken, nicht nur dem Denken der Metaphysik, sondern auch dem des Seins.

Das Denken Heideggers und die Theologie [1]

von

Helmut Franz

I. Das Denken Heideggers und die Gegenwart der Theologie

Wenn wir in unserm ersten Kapitel über Heideggers Denken und die Gegenwart der Theologie sprechen, so meinen wir damit eine methodologische Vorbereitung für die beiden weiteren Kapitel.

Es soll also zunächst gefragt werden, nach welcher möglichen Methode dieses beides, das Denken Heideggers und die Theologie, thematisch oder unthematisch, zusammengesehen und zusammenbehandelt werden kann, d. h.: wir wollen zunächst kurz und in groben Zügen schildern, wie heute im allgemeinen dieses Zusammensehen unserer beiden Thementeile methodisch gehandhabt wird, um dann zu umgrenzen, welchen Weg wir heute abend gehen wollen.

Im großen und ganzen kann man die methodischen Möglichkeiten, die heute hier weithin das Feld beherrschen, in zwei Gruppen zusammenfassen. Diese beiden Gruppen sind natürlich nicht scharf gegeneinander abgegrenzt, sondern überschneiden sich in verschiedener und vielfältiger Weise. Wir nennen diese beiden Möglichkeiten: den Eklektizismus und den Glossismus (γλῶσσα!). Schließlich bietet noch Ernst Fuchs einen Entwurf, der zwar da und dort gewisse Züge dieser beiden ersten Gruppen erkennen läßt, der aber dann doch als ein Versuch sui generis eines Gesprächs mit Heidegger besprochen sein soll.

1. Der Eklektizismus

Der Eklektizismus setzt – methodisch bewußt oder unbewußt – voraus, daß Heideggers Denken ein Gedankengebäude oder eine Gedankenanhäufung oder einen Gedankenvorrat darstellt, der sich aus einzelnen Teilen zusammensetzt, oder daß es ein Denkweg mit einzelnen Denk-

[1] Vortrag, gehalten am 3. 2. 1961 im Evangelischen Stift in Tübingen. Die vorliegende Fassung enthält noch einige später hinzugefügte Ergänzungen. Die Form des Vortrags blieb jedoch erhalten.

stationen ist. Dieses Gedankengebäude (einzelne Teile davon oder auch das Ganze oder seine entscheidenden Grundlagen) oder diesen Denkweg (seine einzelnen Stationen oder auch den ganzen Bogen, den er umspannt, oder seinen Grundzug) kann man nun mit dem Gedankengebäude oder dem Denkweg einer möglichen Theologie vergleichen, beides gegeneinanderhalten und fragen, ob da Verwandtschaften oder Ähnlichkeiten (»Analogien«) zu entdecken sind, ob da – so herum oder so herum – eine Beeinflussung stattfinden könnte oder gar schon stattgefunden hat oder ob nicht wenigstens ein sogenanntes fruchtbares Gespräch hier möglich ist. »Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften«, dieser Titel einer Festgabe zu Heideggers Sechzigstem [1], ist das übergeordnete Thema dieser Fragestellung.

Da wird z. B. festgestellt, daß ein Hauptgegenstand Heideggerschen Denkens »das Phänomen der Existenz« ist. Gehört dieses Phänomen der Existenz nicht auch zu den wesentlichsten Loci der Theologie? Nur, daß in der Theologie dieses Phänomen von der »theologischen Prämisse« her gedacht wird, also unter anderem Vorzeichen steht. Oder sollte gar, so fragt z. B. H. H. Schrey in der genannten Festschrift [2], die »theologische Prämisse« nicht überhaupt »stillschweigend« von Heidegger selbst »mitgedacht« sein oder »zumindest als Stimmungsgehalt bei Begriffen wie Sorge, Angst, Schuld und Gewissen« »mitschwingen«?

Da nun wenigstens der evangelische Theologe angesichts solcher Verwandtschaften zwischen Theologie und Philosophie ein gewisses Gefühl des Unbehagens nicht los wird, wird erklärt, daß es sich natürlich bei Heidegger nur um eine formale, theologisch neutrale Analytik handelt, während ja die Theologie das Moment einer bestimmten Qualifizierung mit sich bringt, also etwa der Qualifizierung der Schuld als Sünde. Diese Qualifizierung ist eben durch die gegebene theologische Prämisse, durch das Vorzeichen, das da vor die Klammer gesetzt wird, bestimmt.

Oder vielleicht ist auch das, was die philosophische Analyse sagt, als Vorverständnis für den Glauben zu verstehen, freilich als ein zu überwindendes, von seinen hybriden Momenten zu befreiendes Vorverständnis, aber eben doch als ein für die Theologie recht geeignetes Vorverständnis. Diese überraschende Eignung der fundamentalontologischen Analyse des Daseins als Vorverständnis für den Glauben kann denn auch nicht anders erklärt werden als dadurch, daß diese Analyse nicht ohne das Neue Testament, nicht ohne Augustin, Luther und Kierkegaard hätte entstehen können. So kommt das philosophische Vorverständnis des Glaubens zum Ausdruck in dem Gedanken des menschlichen Scheiterns im Wissen

---

[1] Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, Bern 1949. [2] S. 9

um eine noch ausstehende Eigentlichkeit, was durch die Predigt von der Vergebung der Sünden als der Befreiung von dieser Vergangenheit des Scheiterns seine qualifizierte Beantwortung und Auflösung findet. RUDOLF BULTMANN kommt von hier aus dazu, unter bestimmten Kautelen das Unternehmen einer natürlichen Theologie für unumgänglich zu bezeichnen [1].

Wie man nun auch immer mit diesen Zusammenhängen, mit diesen Ähnlichkeiten fertig wird, jedenfalls kann man für die Theologie eine Menge brauchbarer Dinge bei Heidegger finden: die »Geschichtlichkeit« des menschlichen Daseins, Eigentlichkeit und Defizienz als Möglichkeiten des Daseins oder den Gedanken der Entscheidung oder dann die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas; oder, wenn man noch tiefer greift: den Adventscharakter des Seins, also das Verständnis des Seins als Geschehen, als Ankunft, als Kommen, und dementsprechend die Zukünftigkeit als eigentlichen Daseinsmodus; oder das »Gewissenhabenwollen« als eigentlichen »Grund der Brauchbarkeit Heideggerscher Philosophie für die Theologie« [2] und dergleichen mehr.

Der umfassendste Versuch auf diesem Gebiet ist jüngst von dem Basler Theologen HEINRICH OTT unternommen worden [3]. Zwar befragt OTT methodisch umfassend und mit einem gewissen Anspruch auf Vollständigkeit das Ganze des bisherigen Denkweges Heideggers einschließlich aller seiner – sonst etwas stiefmütterlich behandelten – späteren Schriften. Dennoch möchten wir OTTs Arbeit der Gruppe »Eklektizismus« einordnen; denn der leitende Gesichtspunkt ist eben doch der der möglichen Fruchtbarkeit der Heideggerschen Denkstationen für den Weg der Theologie, wobei gar hoffnungsvoll angedeutet wird, daß Heideggers Denken als solches möglicherweise auf dem Weg zu einer eigentlichen und echten Theologie sei [4].

---

[1] Das Problem der »Natürlichen Theologie« in: Gl. u. Verst. I, S. 294ff. Zu beachten bleibt allerdings, daß bei BULTMANN in dem betreffenden Aufsatz nicht das Vorverständnis von einer vorausgesetzten theologia naturalis postuliert wird, daß vielmehr die Faktizität des philosophischen Vorverständnisses als Anfechtung reflektiert wird und so zum Problem einer natürlichen Theologie führt. Auf der andern Seite ist aber zu fragen, ob die Art, wie BULTMANN anderwärts (z. B. in dem Aufsatz »Weissagung und Erfüllung«, Gl. u. Verst. II, S. 162–186) das Scheitern als *die* Vorstufe des Glaubens beschreibt und zwar dergestalt, daß der Glaube selbst gerade die entschlossene Übernahme dieses Scheiterns als eines solchen ist, nicht doch auf ein in dieser Richtung gehendes, von einem bestimmten Verständnis der modernen Philosophie (und natürlich auch Luthers und Kierkegaards) geleitetes Postulat hindeutet.

[2] ERNST FUCHS, Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954, S. 64.

[3] HEINRICH OTT, Denken und Sein, Zürich 1959.

[4] Vgl. aaO, S. 40: »... das Gespräch mit diesem die transzendentale Frage-

Dementsprechend werden von OTT die früheren Übernahmen Heid eggerscher Gedanken in die Theologie nicht eigentlich methodisc kritisiert, sondern nur als Interpretationsmißverständnisse aufgeklärt So wendet sich OTT konsequent gegen ein subjektivistisches, »existen tialistisches« Verständnis Heideggers und läßt den Gedanken des Seins a eines umgreifenden Geschehens[1] für die Theologie fruchtbar werden wodurch gleichzeitig der Abstand zwischen Heidegger und KARL BART als erheblich verringert empfunden werden muß, während BULTMAN als ein dem vorstellend-feststellenden Wesen der modernen Wissenschaf verhafteter Theologe von Heidegger viel weiter weggerückt wird, als e der bisher allgemeinen Annahme entspricht.

OTTs Heidegger-Interpretation ist denn über weite Strecken »richti ger« als die früherer Interpreten. Aber das Eklektizistische seiner Method wird besonders deutlich etwa an der Art wie er Heideggers Gedanke über die Dinghaftigkeit des Dinges für das theologische Anliegen de Leiblichkeit als des Endes aller Wege Gottes fruchtbar zu machen ver sucht, wobei ihm m.E. gerade dabei dann doch wieder ein »Interpreta tionsmißverständnis« widerfährt[2]; denn Ding und Leib stehen sic auch nach Heideggers ursprünglicher Erfahrung des Dinges in entschei dender Weise als wesenhaft Anderes einander gehörend gegenüber. OTT Anliegen der leibhaftigen Auferstehung Jesu müßte nach Heidegger Verständnis von Leibhaftigkeit als ein Erstehen in den Seinsmodus de Sterbenkönnens verstanden werden, was aber für OTT eigentlich keine rechten Sinn haben kann. Verwechselt man mit OTT aber leibhaft mi dinghaft, dann müßte gesagt werden, daß nach Heidegger das Ding nich sterben kann. Was nicht sterben kann, das kann nun erst recht nicht auf erstehen[3].

---

stellung bis zur letzten Konsequenz durchführenden Denker verspricht für di theologische Arbeit reiche Früchte zu tragen.« Oder aaO, S. 149: »Nimmt e (sc. Heidegger) wohl eine Bewegung seines eigenen ›Denkens des Denkens‹ i Richtung auf die eigentliche, die echte Theologie wahr?«

[1] AaO, S. 153: »Das Sein, von dem Heidegger redet, nach dessen Sinn er frag ist der Geschichtsraum schlechthin, der Horizont und Inbegriff allen Geschehens.

[2] AaO, S. 224f.

[3] Das hier angesprochene Schlußkapitel des OTTschen Buches zeigt besonde kraß die Folgen solcher Übertragungen von Denkstücken auf theologische Loc ein verwirrendes Durcheinanderwürfeln von allem und jedem, was gerade i Anliegen paßt. Eine Analyse dieses Schlußkapitels, die uns hier zu weit führe würde, müßte zeigen, daß es – ganz abgesehen von der Frage der richtigen ode falschen Heideggerinterpretation – gerade *theologisch* unmöglich ist, was in diese Kapitel geschieht. Wenn es OTT als »lehrreich« »erscheinen könnte«, »die Fül der biblischen Aussagen über leibhaftige Dinge einmal nach dem Schema d ›Geviertes‹ auszulegen«, wenn das also Exegese heißen kann: den Text der Bib

Doch das führt uns schon zu weit ins Detail. Wir müssen damit die Schilderung des Eklektizismus beenden. Es sei nur noch gesagt, daß der Eklektizismus sich theologisch-methodisch durchaus im Recht fühlt; man kann ja als Theologe unmöglich eine bestimmte Philosophie in Bausch und Bogen übernehmen, sondern darf sie nur (etwa nach BARTHs ausdrücklicher Meinung) – je nach zeitlich begrenztem Bedarf – vorübergehend benutzen. Das kann man freilich nach OTT um so mehr bei einer Philosophie, die anerkennenswerter Weise von vornherein in ihrem philosophischen Denken den Raum offenläßt, den die Theologie mit ihrem theologischen Denken dann auszufüllen hat. Dann kann die Theologie – eklektizistisch verfahrend – bei allem Gespräch grundsätzlich ihre Freiheit von der Philosophie unter Beweis stellen.

Wollen wir noch kurz die zweite Gruppe der methodischen Möglichkeiten im Hinblick auf unser Thema kennzeichnen.

2. Der Glossismus

Sie müssen entschuldigen: Ich fand keine treffendere Bezeichnung als diese eigene etwas merkwürdige Wortprägung. Was ich damit meine, sei im Folgenden dargestellt[1].

Wir wissen, daß Heideggers Denken in einer sehr eigenen Sprache zu uns spricht. Ich bin der Meinung, daß diese eigene Sprache Heideggers nicht als individuelle »Diktion«[2] zu beurteilen ist, daß sie also nicht einfach der sprachlichen Exaltation einer darin originellen Person entspringt, sondern daß hier etwas für das Denken Notwendiges geschieht. Ich meine, daß es gefordert ist, die Not dieses Notwendigen sachlich und denkend auszustehen. Es ist also nicht möglich, Heideggers Denken etwa in der Sprache des Deutschen Idealismus wiederzugeben (wie OTT das versucht), etwa um ihn einer allgemeineren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Wenn das möglich wäre, müßte man von Heidegger erwarten, daß er das selbst tue. Seinen Ansatz dazu in »Sein und Zeit« hat Heidegger ja sicher nicht willkürlich verlassen. Wir werden also schon in die Sprache Heideggers einkehren müssen, wenn wir mitdenken wollen.

---

nach einem Denkschema auslegen, dann gehen wir in der Theologie schlimmen Zeiten entgegen. OTT geht es um die Überwindung der Zerklüftung des Denkens in ein »einerseits geschichtliches, andererseits immer noch naturalistisches Denken«. Gut! Weiß OTT aber, daß diese Zerklüftung – doch wohl gerade nach Heidegger – nicht ein zufälliger Denkfehler ist, sondern »seinsgeschicklich« zu verstehen und nur so zu »verwinden« ist?

[1] Wir sehen in diesem Abschnitt von Literaturhinweisen ab, weil der Glossismus eine allgemeine Erscheinung ist, deren Keim in jedem von uns steckt. Der Glossismus ist gegründet in dem von früh an herrschenden Verständnis der Sprache als *γλῶσσα*.

[2] S. aber OTT, aaO, S. 12.

Das kann nun aber gewiß nicht bedeuten, daß man die voces Heideggers an sich nehmen kann, um sie – losgelöst vom Weg des Denkens – nach Belieben zu benutzen und freischwebend damit herumzuglossieren. Die Verführung zu solchem »Züngeln« ist freilich allzu groß, denn es bietet sich geradezu an, jedes Mal wenn wir mit unseren Gedanken in eine aporetische Situation geraten sind, unsere Verlegenheit zu verdecken und die Gedankenrisse und -sprünge zu verkitten mit der mysteriös klingenden und den harmlosen Hörer verblüffenden Phonetik des »Austrags«, der »Differenz«, des »Ereignisses«, der »Kehre«, dem »Bezug« und »Entzug«, der »Lichtung« usw., nachdem die Zeit glücklich vorbei ist, wo man dasselbe mit der Sorge, der Verfallenheit, dem Ganzsein, den Existentialien, dem Nichts, dem Sprung, der Geworfenheit und dem Wesen der Ferne veranstaltet hat. Es ist dem Verständnis Heideggers nicht gedient, wenn man seine Wortstücke einem Elektronengehirn anvertraut, um sie – tüchtig durcheinander gewirbelt – einer Elektronenzunge zu entnehmen, so sehr auch da nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung irgendwann sogar einmal etwas Brauchbares und Anregendes herauskommen kann.

Nun ist auf der anderen Seite nicht zu bestreiten, daß die Schwierigkeit der Theologie auch eine Schwierigkeit des rechten Sagens ist, eine Schwierigkeit also des Übersetzens, des Übersetzens in die Sprache unserer Zeit oder in die Sprache der jeweiligen konkreten Situation. Da Heidegger als Philosoph unserer Zeit *κατ' ἐξοχήν* angesehen wird und überdies eine Analytik der Situationen des Daseins geboten hat, legt es sich nahe, in die Sprache Heideggers zu übersetzen. Immerhin entbehrt dies nicht ganz einer legitimen Notwendigkeit, sofern wir in der Theologie ja zu diskutieren haben; und wirkliches Diskutieren steht ja immer je heute in einer geschichtlichen Situation. Das Denken spricht aber heute wesentlich in der Sprache Heideggers zu uns.

3. Halten wir uns darüber aber nicht weiter auf und beschäftigen wir uns stattdessen mit dem Entwurf einer Hermeneutik von Ernst Fuchs, allerdings hier nur insoweit, als er ebenfalls den Versuch eines – wie Fuchs das nennt – »stillen Gesprächs« mit Heideggers Denken enthält[1]. Fuchs »interpretiert« nicht einfach, sondern denkt dynamisch seine eigenen Gedanken. Von ihnen aus weist er Heidegger innerhalb seines Neuansatzes einer theologischen Hermeneutik seinen Ort zu.

Ernst Fuchs ist der Meinung, daß wir beim Hören auf das Neue Testament den inneren Zug der Sprache als den Zug des Wortes Gottes erken-

[1] Ernst Fuchs, Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954, 2. Aufl. 1958 mit Erg.-Heft, hier besonders: § 5, S. 62–72.

nen müßten und er sagt: »Um dieses Wort geht alles!« Nun gehört es – nach FUCHS – zur geschichtlichen Wirklichkeit des menschlichen Daseins, daß das Wort, das »vorgeschichtlich« »war« (Anführungszeichen von FUCHS), geschichtlich mißlingt. »Mißlingt es aber, so entsteht die Frage nach Gott.« Da nun – immer noch nach FUCHS – Heideggers Philosophie wesentlich die Frage nach Gott impliziert, ist sie als »die Klage um das Gelingen, bzw. Mißlingen des Worts« zu verstehen. Heideggers Sprache wäre also demnach der Ausdruck für diese Klage um das Mißlingen des Worts und deshalb wäre Heidegger in dieser Sprache der Klage ausgezeichneterweise unterwegs zur eigentlichen Sprache, unterwegs zum Worte Gottes.

Das Subjekt-Objekt-Schema hindert uns aber daran, um das Mißlingen des Worts klagend unterwegs zu sein zum Worte Gottes. Doch hat uns Heidegger, das klagende Unterwegssein zum Wort vollbringend, »die Terminologie vorbereitet, die wir brauchen, wenn wir mit dem Subjekt-Objekt-Schema fertig werden wollen« [1].

Ist nun Heidegger mit seiner Klage zwar unterwegs zur Sprache, aber immerhin doch erst unterwegs, so ist diese eigentliche Sprache geschichtlich eröffnet in Jesus. Diese geschichtliche Eröffnung der eigentlichen Sprache besteht, wenn ich FUCHS recht verstehe, in einer Art Qualifizierung der Sprache, nämlich in der Qualifizierung als Ruf der Liebe. Mit dieser Qualifizierung der Sprache gewinnt nach FUCHS denn auch die Fähigkeit des Wertens und Urteilens (eben des Qualifizierens) den Vorrang [2], was vorher, solange die Klage erst unterwegs war, so wohl nicht der Fall sein konnte.

Wenn ich das, was ich bei FUCHS vorfinde, als ein Qualifizieren der Sprache bezeichne, so soll erinnert werden an das, was ich oben referiert habe, wo es die theologisch neutrale, formale Analytik war, die durch das Davorsetzen der theologischen Prämisse qualifiziert wurde. Zwar geht das bei FUCHS alles nicht so formalistisch vor sich. Die Sprache der Klage ist ja auch eigentlich nicht theologisch neutral, sie ist ja unterwegs und impliziert die Frage nach Gott. Auch ist die Sprache der Klage nicht unqualifiziert. Sie ist ja sehr wesentlich qualifiziert, nämlich qualifiziert eben als Klage. Aber gerade deshalb eignet sich ja diese Sprache der Klage so gut als »Vorbereitung« dafür, umqualifiziert zu werden in die Sprache der Liebe oder der Gnade, um dadurch erst eigentliche Sprache zu sein, durch deren Eröffnung dann die *Frage* nach Gott, die Klage, verstummt, weil der wahre Advent des Seins sich lichtet, indem die Liebe der Klage ruft, um sie aus Klage in Dank zu verwandeln. Wir könnten auch so sagen:

---

[1] AaO, S. 70. [2] AaO, S. 72 (§ 5, Absatz 7).

die Sprache des Scheiterns ist Vorbereitung für die Sprache des Glaubens. Zwar vernehmen wir wohl, daß FUCHS nicht sagt: die Klage ruft der Liebe, sondern: »Die Liebe ruft der Klage«. Aber das Verhältnis dieser beiden Möglichkeiten von »Gefälle« scheint mir in der eindrucksvollen Vielschichtigkeit und Eigenständigkeit des FUCHSschen Denkens nicht eindeutig geklärt zu sein.

So schimmert trotz allem das Schema der alten dialektischen Theologie ebenso durch, wie auf der andern Seite die gelungenen Anklänge an die Melodik der zehnten Duineser Elegie nicht zuletzt auch das Reizvolle an diesem neuen Entwurf ausmachen.

Ich muß bekennen, daß das FUCHSsche Denken für mich ein wesentlicher Anreiz zum Mitdenken und Weiterdenken schon vor Jahren war. Doch wenn ich – FUCHSisch gesprochen – die Sprache des Dankes auch die Sprache der Ehrlichkeit sein lasse, dann kann ich nicht verheimlichen, daß ich durch dieses Weiterdenken dann ein Stück weit fortgetragen wurde. Ich glaube heute nicht mehr, daß Heidegger als »Klage-Fürst« zu verehren ist. Heidegger selbst lehnt es ja entschieden ab, als der Philosoph des Scheiterns verstanden zu werden.

ERNST FUCHS wird – vielleicht mit einem gewissen Vorwurf – sagen, Heidegger lasse eben bis zum heutigen Tage seine eigentliche Intention noch nicht erkennen, weshalb wir im »stillen Gespräch« deutend den »*inneren* Zug« der Sprache Heideggers ans Licht zu bringen versuchen müßten, auch wenn wir dabei weitgehend auf unsern eigenen »Wortvorrat«, wie er das nennt[1], zurückgreifen müßten.

Inzwischen ist von ERNST FUCHS eine Besprechung des OTTschen Buches erschienen[2]. ERNST FUCHS betont darin allerdings, daß der »Heideggerparagraph« seiner »Hermeneutik« schon 1950 geschrieben sei. FUCHS wird damit sicherlich nicht sagen wollen, sein Heideggerparagraph gehöre schon so sehr der Vergangenheit an, daß er nicht mehr zu diskutieren sei. Dennoch werden wir ihn nicht auf seine damaligen Formulierungen festlegen wollen und werden uns dafür offenhalten müssen, von einem so dynamischen Denker wie FUCHS im Hinblick auf Heidegger noch anderes und Neues zu hören. Und in der Tat enthält seine Rezension OTTs eine Reihe bedeutsamer Bemerkungen.

Allerdings halten wir wiederum methodisch nicht für möglich (was FUCHS jetzt tut), den Heideggerschen Begriff des »Gevierts« einfach an sich zu nehmen, um ihn neu zu füllen (mit »Sein, Zeit, Wort und Werk«). Abgesehen von der Fragwürdigkeit dieses Verfahrens ist ja gerade der

---

[1] Hermeneutik, S. 130.

[2] Denken und Sein? PhR 1960, S. 106–108.

Begriff des Gevierts noch viel zu »neu«, d.h. das, was er sagen will, noch viel zu wenig ausgetragen, als daß man daran schon anfangen könnte, umzubauen.

Bedeutsam ist aber die von FUCHS kritisch gegen OTT zum Ausdruck gebrachte Skepsis gegenüber der theologischen Legitimität des Begriffs des »Wesensraums«. Hier stimmen wir ihm voll und ganz zu, ja, wir möchten dies noch radikalisieren. FUCHS sagt, man komme der »wahrhaft aufregenden Frage« nach *seinem* Geviert mit einem »transzendental fixierten Wesensraum« nicht bei. Demnach ist der »transzendental fixierte Wesensraum« nur eine unzureichende Kategorie, ja, das Unzureichende ist vielleicht nur die transzendentale Fixierung. Unsere Entscheidung gilt aber – wie wir unten sehen werden – dem ursprünglichen Wesens-Raum selbst!

Weiterhin bedeutsam an der FUCHSschen Rezension ist die »Lösung des Analogieproblems«, die FUCHS hier »thetisch andeutet«. Danach bekommt die Analogie erst Sinn in der Konkretion der Sprache, was in der Theologie »nur konkret«, d.h. »nur im Blick auf Jesus Christus gefördert werden kann«. Jawohl! Ist aber FUCHS nicht in der Gefahr, mit dieser »Lösung« des Problems auch die innere Spannung, die sich in der Sprache Jesu *hält*, ja die überhaupt erst dadurch akut wird, *daß* Jesus »spricht«, zu lösen? Läßt OTT diese Spannung durch seine Systematisierung des Analogiegedankens ganz fallen, so befürchten wir ja auch bei BARTH schon, daß im weiten Pfeilflug seines Gedankenzuges die Spannung, die mit der analogia fidei nicht vergehen dürfte, sondern jeweils »kontingent« erst *kommt*, langsam verlorengeht, was ihn dann gegenüber v. BALTHASAR und KÜNG weich werden läßt.

Schließlich müssen wir FUCHS unbedingt darin zustimmen, daß eine »Heideggerinterpretation« zu Fragen *an* den Denker führen sollte. Die Fragen von ERNST FUCHS an den Denker, die er am Schluß seiner Rezension stellt, lauten nun: »Wann endlich verzichtet der Denker auf das Denken des Seins? Hat er erfahren, daß das Sein spricht, so wird er ja verstehen, warum er so gefragt wird. Der Theologe, gerade auch BARTH, kennt das Sein als das ›Sein für...‹«. Mit beidem dürfte jedoch der Denker kaum getroffen sein. Denn einmal versteht ja gerade Heidegger das Denken als ein *ὁμολογεῖν*, d.h. als ein dem *λέγειν* des *λόγος* Entsprechen! Zum andern ist gerade von Heidegger her das Sein als »Sein für ...«, nämlich als Sein *des* ... (gen. obj. und gen. subj. zugleich!) und sein *zu* ... zu verstehen, weshalb Heidegger ja auch von der »Huld« und »Gunst« des Seins sprechen kann[1]. Deshalb ist uns nicht ersichtlich,

[1] S. in: Was ist Metaphysik?, Frankfurt 1951, S. 44ff.

inwiefern mit dem »Sein für ...« die *μετάβασις* in die Theologie bezeichnet sein soll. Die Frage an den Denker wird wohl erst dann wirklich entscheidend und radikal, wenn sie zugleich kritische (sollen wir sagen: »richtende«?) Frage an das Zu-denkende selbst ist. Das wird aber nur möglich sein, wenn wir mit Heidegger »auf dem Weg« sind und uns der »Irre« selbst aussetzen.

Damit ist nun schon unsere eigene »Methode« des Fragens angedeutet: *Μέθοδος*: wir wollen uns mit Heidegger auf den Weg begeben und dabei unsern deutenden Geist in das einfache Vernehmen verweisen. Das ist an sich das Nächstliegende, aber anscheinend doch das Schwerste. Auf dem Weg sein, d.h. in der Welt sein. Gerade hier wird die Entscheidung fallen, zu der wir als Theologen gerufen sind.

»Heideggers Denken und die Theologie« – fragen wir doch nicht danach, wie *wir* uns dieses Verhältnis vorstellen und zurechtdeuten! Fragen wir zunächst bei Heidegger selbst an, was er im Hinblick auf die Theologie zu sagen hat. Unterlassen wir das Schweifen unseres Geistes, bleiben wir streng, und halten wir uns zunächst an die Texte des Heideggerschen Werkes.

Freilich können auch wir uns nicht auf einen vermeintlichen sensus litteralis einzelner Zitate festlegen, sondern müssen fragen, wie das von Heidegger jeweils im Hinblick auf unser Thema Gesagte vom Denken her zu verstehen ist.

Wie wir uns als Theologen vom Glauben her dazu zu stellen haben, wird schließlich nicht an bestimmter Wegegabelung sich abzweigen, sondern wird als Entscheidung immer schon mit dabei sein. Aber eben als Entscheidung, die freilich nicht selbst auf dem Weg zu finden ist, die aber nur auf dem Weg fallen kann. Diese Entscheidung kann deshalb auch nichts zu tun haben mit einem Ausschauhalten nach einer terminologischen oder gedanklichen Nachschubbasis für die Theologie.

Die echte »Gegenwart« der Theologie ist die Gegenwart dieser Entscheidung.

II. Das Denken Heideggers und die Vergangenheit der Theologie

1. Die Theologie als Metaphysik

Unter der Vergangenheit der Theologie könnten wir zunächst verstehen: die Theologie vergangener Jahrhunderte im Gegensatz zur heutigen Theologie. Wenn wir die Stellungnahme des Denkens Heideggers zur Theologie vergangener Jahrhunderte erörtern wollten, so befänden wir uns allerdings in der mißlichen Lage, daß sich Heidegger kaum an irgendeiner Stelle zu der Theologie vergangener Jahrhunderte oder zu einer

bestimmten Theologie irgendeines kirchengeschichtlichen Zeitalters explizit äußert, etwa in expliziter Unterscheidung *einer* solchen Theologie gegenüber einer andern (etwa der reformatorischen gegenüber der tridentinischen) oder auch in Abhebung vergangener Theologie gegen heutige moderne Theologie. Man kann da als Theologe vielmehr den befremdlichen Eindruck gewinnen, daß er da sehr summarisch alles in einen Topf wirft und offensichtlich der Meinung ist, in den für ihn entscheidenden Grundzügen sei es doch überall das gleiche in der Theologie. Heidegger redet auch immer nur von »der Theologie« oder der »christlichen Theologie« oder der »kirchlichen Theologie«, gelegentlich auch von der »Theologie des Glaubens«, oder der »biblischen Theologie« oder aber von der »Philosophie des Glaubens« oder von den »Gläubigen und deren Theologen«. Er meint dabei im Grunde immer das, was für ihn eben »die christliche Theologie« ist. Ein distanzierter oder gar distanzierender Ton, um nicht zu sagen: ein abschätziger Ton ist dabei nicht zu überhören.

Dieser Unterton findet seine Erklärung darin, daß Heidegger in allen diesen Fällen das, was er da als »christliche Theologie« anspricht, schlechtweg für eine Ausprägung von Metaphysik ansieht; und von der Metaphysik will sich Heidegger ja weg-kehren.

Daß Heidegger die christliche Theologie als Ausprägung der Metaphysik ansieht, das ist expressis verbis gesagt an einer Stelle seines großen Aufsatzes über Hegels Phänomenologie des Geistes[1]: »In der Sprache der absoluten Wissenschaft[2] kommt zum Vorschein, daß die christliche Theologie in dem, was sie weiß und wie sie ihr Gewußtes weiß, Metaphysik ist.«

Die christliche Theologie ist Metaphysik! Grundsätzlich dasselbe liegt in der Bemerkung über die Gläubigen und deren Theologen, in der er diese dadurch gekennzeichnet sieht, daß sie »stets vom Seiendsten des Seienden (also von einem höchsten Seienden, einem summum ens. Anm. d. Verf.) reden, ohne je sich einfallen zu lassen, an das Sein selbst zu denken...«.

Besonders deutlich wird dieses Verständnis der christlichen Theologie als Metaphysik nach einer Stelle seiner Schrift »Vom Wesen der Wahrheit«, wo er unter I. den »geläufigen[3] Begriff der Wahrheit« bespricht[4]. Die für den gewöhnlichen Wahrheitsbegriff geläufige Formel ist die, in der die veritas als adaequatio rei ad intellectum definiert ist.

Heidegger betont, dies meine nicht etwa den transzendentalen Gedan-

---

[1] Holzwege, Frankfurt 1950, S. 187.
[2] Gemeint ist hier Hegels Wissenschaft der Logik.
[3] Nämlich: metaphysischen.
[4] Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1954, S. 8.

ken Kants, daß »sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten«. Die Formel von der veritas als adaequatio rei ad intellectum auf ihren »nächstliegenden (nämlich mittelalterlichen) Ursprung zurückgebracht«, meine vielmehr »den christlich theologischen Glauben, daß die Sachen, in dem, was sie sind und ob sie sind, nur sind, sofern sie als je erschaffene (ens creatum) der im intellectus divinus, d. h. im Geiste Gottes, vorgedachten idea entsprechen und somit ideegerecht (richtig) und in diesem Sinne ›wahr‹ sind«.

Es wird dann an dieser Stelle noch weiter ausgeführt, inwiefern diese Auffassung der Wahrheit aus dem Gedanken der Einheit des Schöpfungsplanes heraus entstehen muß. Aber uns interessiert hier nur, daß wieder einfach von »dem christlich theologischen Glauben« die Rede ist, wo nach unserem Empfinden doch im Grunde nur die mittelalterlich-scholastische Theologie gemeint sein kann.

Als evangelische Theologen werden wir da vielleicht protestieren und werden anmelden, daß es uns ja auch noch gibt. Oder wir werden uns damit beruhigen, daß die reformatorische Theologie durch alle diese Sätze doch nicht getroffen sein könne. Ist Heidegger vielleicht ein heimlicher Protestant?

Doch hören wir eine Stelle aus »Vom Wesen des Grundes«[1]: die Interpretationen von »Sein und Zeit« »haben mit der modernen ›dialektischen Theologie‹ so wenig zu tun wie mit der Scholastik des Mittelalters«. Hier wird also die Dialektische Theologie, die ja wesentlich eine evangelische Theologie ist, zwar nicht direkt mit der Scholastik gleichgesetzt. Es wird aber gesagt, daß beide vom Denken Heideggers gleich weit entfernt liegen.

Noch beängstigender an die Wurzel der evangelischen Theologie geht eine Stelle aus dem Aufsatz über Nietzsches Wort »Gott ist tot«, wo es heißt[2]: »Im Beginn der Neuzeit ist die Frage neu erwacht, wie der Mensch im Ganzen des Seienden und d. h. vor dem seiendsten Grund alles Seienden (Gott) der Beständigkeit seiner selbst, d. h. seines Heils gewiß werden und sein kann. Diese Frage der Heilsgewißheit ist die Frage der Rechtfertigung, d. h. der Gerechtigkeit.«

Dabei ist dem Kontext dieser Stelle zu entnehmen, daß nach Heidegger hier eine im Grunde – wenn man einmal so sagen soll: noch viel schlimmere Form der Metaphysik, nämlich die der cartesianischen und nachcartesianischen vorliegt, wo die Wahrheit nicht mehr die Gewißheit über ein anwesendes Seiendes ist, sondern die Selbst-Gewißheit des seiner

---

[1] Vom Wesen des Grundes, Frankfurt 1949, S. 39 Anm. 59.
[2] Holzwege, S. 226.

selbst sicher sein wollenden Subjekts. Der Rechtfertigungsfrage liegt also zugrunde der Grundzug der »*neuzeitlichen*« Metaphysik, in der sich die res cogitans sive mens zu dem allem Seienden Zugrundeliegenden, wo sich also der Mensch zum *ὑποκείμενον*, zum subiectum schlechthin, gemacht hat.

Nun werden wir sagen, daß die reformatorische Rechtfertigungslehre ja gerade umgekehrt besagt, daß der Mensch nicht durch sich selbst und seine Werke, sondern sola gratia gerechtfertigt wird. Solchem die Rechtfertigungslehre rechtfertigen wollenden Argument könnte aber entgegengehalten werden, daß die *leitende Frage* der Rechtfertigungslehre eben dennoch die Frage nach der Selbstvergewisserung des sich als »recht gefertigt und so als gerecht-fertigt« wissen wollenden Subjekts bleibt. »Die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz«, sagt Heidegger in anderem Zusammenhang[1].

Unterlassen wir einmal alle betroffen abwehrenden Bewegungen. Verbleiben wir stattdessen im Hören des Satzes, daß die Theologie Metaphysik ist, auch wenn damit unsere eigene theologische Herkunft betroffen wird und gar als »neuzeitlich« apostrophiert wird.

Der Satz: »Die Theologie ist Metaphysik, und zwar entweder mittelalterliche oder neuzeitliche Metaphysik« ist nämlich keine theologiegeschichtliche Aussage oder Beurteilung. Wäre er das, so entstünden freilich vielfältige Fragen, auf die wir hier doch nicht ausführlich eingehen können. Es ist ja heute durchaus fraglich, ob die Frage nach dem gnädigen Gott nun wirklich die eigentlich konstituierende Frage der Reformation ist. Luther selbst wäre in diesem Zusammenhang sicher ohnehin eine Sonderstellung zuzuweisen. Die »geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation« ist, wie Hanns Rückert gezeigt hat[2], ein verwickeltes Problem, wobei sich zeigt, daß der Anteil des Neuzeitlichen an der Reformation im ganzen durchaus nicht größer ist als der des Mittelalterlichen. Oder wenn man die streitbare Reaktion der reformierten Orthodoxie auf den Cartesianismus betrachtet[3], so muß man zu der Feststellung kommen, daß hier in der äußeren Methode des Vorgehens finsterstes Mittelalter herrscht und in der theologischen Argumentation reinste Scholastik getrieben wird einschließlich der betonten Berufung auf das lumen naturale, jenes Komplement des vorgenannten intellectus divinus.

Die christliche Theologie ist Metaphysik. Natürlich haben wir den stärksten Anlaß, über diese Behauptung aufs ärgste beunruhigt zu sein.

---

[1] In: Über den Humanismus, Frankfurt 1947, S. 17.
[2] ZThK 52, 1955, S. 43–64.
[3] S. Ernst Bizer, ZThK 55, 1958, S. 306–372.

Es fragt sich nur, inwiefern wir darüber beunruhigt sind. Unsere betroffene Abwehr gegen diese Behauptung hat den Unterton, von solcher Behauptung müßten wir und die theologische Tradition, auf die wir uns berufen, doch ausgenommen sein. Auf der vorjährigen Tagung in Höchst sagte eine anwesende Dame zu Heidegger, das mit der Seinsvergessenheit leuchte ihr ja durchaus ein, ob man aber nicht doch zumindest von Luther sagen könne, er habe nicht in dieser Seinsvergessenheit gestanden. Heidegger antwortete darauf nur: Was meinen Sie, wieviel Katholiken schon bei mir waren, um zu fragen, ob nicht doch der Hl. Thomas von diesem Geschick der Seinsvergessenheit auszunehmen wäre.

Die Art unserer Konsterniertheit über die Behauptung von der Theologie als Metaphysik ist in dem Begriff von Metaphysik begründet, den wir stillschweigend voraussetzen.

Wir werden uns in einem kleinen Exkurs mit dem Metaphysikbegriff in unserm heutigen theologischen Denken befassen müssen. Natürlich gibt es da verschiedene Schattierungen. Uns kommt es nur auf die wichtigsten Grundzüge dieses Metaphysikbegriffes an.

Metaphysik ist – nach diesem Begriff – *θεωρία*, die Anschauung von und die Anschauung über niederes und höheres Seiendes bis hinauf zum höchsten Seienden. Als solche Anschauung ist Metaphysik objektivierendes Denken, ist spekulatives Denken, ein Denken, das, wie man sagt, in metaphysischen Fernen umherschweift, das aber eben deshalb von der mich je bedrängenden eigenen Existenz oder Person oder dem personhaften Sein absieht. Im Gegenzug gegen so verstandenes metaphysisches Denken wird dann auf das reformatorische »pro me« hingewiesen, wodurch deutlich werden soll, daß es sich in der Theologie nicht um Gedanken über Seiendes und über Gott handeln kann, sondern daß hier ein je mich ansprechendes, je mich meinendes und je mich treffendes Wort je an mich ergeht, bei dem ich das tua res agitur hören muß. Leitet sich dieser antimetaphysische Kampf von Kierkegaardschen Gedanken ab, so ist es hochinteressant, in diesem Zusammenhang ein Wort Hegels zu hören, das wir dem oben genannten Aufsatz von H. Rückert entnehmen können: Hegel faßt die Errungenschaften der Reformation in dem Begriff der Subjektivität zusammen und will damit das wiedergeben, was bei Luther »Glaube« heißt, den jeder selbst und für sich allein aufbringen muß. Hegel sagt wörtlich: »*Seine* Empfindung, *sein* Glaube, schlechthin das *Seinige* ist gefordert, seine Subjektivität, die innerste Gewißheit seiner selbst; nur diese kann wahrhaft in Betracht kommen in Beziehung auf Gott.«[1]

---

[1] S. bei H. Rückert, aaO, S. 43.

Nun ist man zwar darauf aufmerksam geworden, daß die Subjektivität nur die Umschlagseite der Objektivität ist, daß man also auch das Subjekt verobjektivieren kann. Deshalb geht man seit einiger Zeit – seit FRIEDRICH GOGARTEN besonders darauf hingewiesen hat[1] – davon aus, daß es gerade die Vorherrschaft dieses Gegensatzes von Subjekt und Objekt ist, daß es also das Denken im Subjekt-Objekt-Schema ist, welches die Metaphysik kennzeichnet. Das Subjekt stellt ein Objekt fest und läßt sich als feststellendes Subjekt von einem vorgestellten Objekt bestimmen. Das Denken im Subjekt-Objekt-Schema ist feststellendes und vorstellendes Denken.

Hier tritt besonders deutlich der Einfluß Heideggers auf den Metaphysikbegriff der modernen Theologie hervor. GOGARTEN rechnet es ja auch ausdrücklich Heidegger als Verdienst an, zur Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas wesentlich beigetragen zu haben.

Wir können nun insbesondere die letztgenannte Ausprägung des Metaphysikbegriffes der Theologie ganz gewiß nicht als falsch oder als eine Fehlinterpretation Heideggers bezeichnen. Das Entscheidende aber ist wiederum, daß es doch nur ein wesentlicher Teilaspekt des Heideggerschen Gedankens der Metaphysik ist, der hier zum Zuge kommt. Inwiefern? Der Metaphysikbegriff der neueren Theologie schließt im ganzen die Voraussetzung ein, daß die Metaphysik auf eine bedauerliche Fehlentwicklung zurückzuführen ist. Zwar kommt die Metaphysik der Veranlagung des natürlichen Menschen entgegen, dem Anspruch des tua res agitur zu entfliehen. Aber als Metaphysik ist sie ein geistesgeschichtliches Phänomen, das freilich auf den Einfluß der griechischen Philosophie zurückzuführen ist, das sich aber als geistesgeschichtliche Strömung immer wieder da und dort oder auch zunächst und zumeist an die Oberfläche spült, das vor allem im Katholizismus zur Herrschaft gelangte und sich, nach kurzer Ausschaltung durch die Reformation Luthers, schon von Melanchthon an auch wieder des Protestantismus bemächtigte[2].

Dieses Verständnis der Metaphysik als einer Prädilektionsform theologiegeschichtlicher Fehlentwicklungen versperrt nun aber den Blick für das, was wir jetzt als Folgerung aus dem von Heidegger Referierten thesenartig und thematisch zum Ausdruck bringen wollen:

These I: *Die Metaphysik ist die Vergangenheit der Theologie*, oder – unserm Thema entsprechend formuliert: *die Vergangenheit der Theologie ist die Metaphysik.*

---

[1] F. GOGARTEN, Entmythologisierung und Kirche, Stuttgart 1953, S. 43ff.

[2] Zum Verständnis der Metaphysik als geistesgeschichtlicher Fehlentwicklung vgl. E. FUCHS, der aaO, S. 70, von der »modernen Befangenheit im Subjekt-Objekt-Schema« spricht.

»Die christliche Theologie«, das ist nicht irgendeine Theologie, das is auch kein aus allen möglichen Theologien abgezogenes Durchschnitts bild von Theologie und es ist auch keine böswillige Pauschalisierung »Die christliche Theologie«, das ist die Theologie als Theo-*logie*; es is die Theologie, insofern ihre Vergangenheit die Metaphysik ist. Wollt man Luther hiervon ausschließen, so müßte man annehmen, er hab schicksallos wie der schlafende Säugling ohne Vergangenheit gelebt. Di Vergangenheit der Theologie *ist* die Metaphysik. Das »ist« in diesen Satze deutet an, daß es sich hier nicht um eine Vergangenheit handel kann, die wir grundsätzlich hinter uns hätten oder die wir je überhaup grundsätzlich hinter uns haben könnten. Diese Vergangenheit west un näher an und kommt von weiter her als es der Gegensatz zwischen Objek tivismus und Subjektivismus zu ahnen vermag. Sie west uns aber auc näher an und kommt von weiter her, als es die Erfahrung von einem Be gegnungsgeschehen oder Wortgeschehen und deren Überwindung de Subjekt-Objekt-Schemas zu wissen vermag. Es kann also diese Vergangen heit nicht mehr nur vergangene Epochen mit vergangenen Theologie meinen.

Daß mit dieser Vergangenheit nicht vergangene Theologien gemein sind, das könnte nun aber auch noch folgendermaßen verstanden werden die christliche Theologie und das Neue Testament selbst ist in einer Um welt entstanden, die durch den Hellenismus bestimmt war und deren si bestimmende Vergangenheit die griechische Philosophie war. Schon di palästinensisch-jüdische Geisteswelt jener Zeit läßt trotz aller Abkapse lung des Judentums von der Umwelt dennoch deutliche Züge griechisch hellenistischen Einflusses hervortreten. Als dann aber das Christentum den Boden Palästinas verließ, ist es in erhöhtem Maße dem Einfluß de Griechentums ausgesetzt gewesen. Die paulinische und johanneisch Theologie sind Zeugnisse dafür, wie sich das Urchristentum dieser Ein flüsse der griechischen Umwelt erwehren mußte. So hat denn das Christen tum nach einer Formulierung von Harnacks erfolgreich die »akute Helle nisierung«, wie sie in Gestalt der Gnosis auf es zu kam, abgewehrt, aller dings, um – und hier setzt die erste Fehlentwicklung ein – im Frühkatho lizismus einer schleichenden und chronischen, gemäßigten und gebän digten, aber deshalb um so wirksameren Hellenisierung zu erliegen. In dem die scholastische Theologie dann vollends die griechische Philosophi nachträglich glaubte taufen zu können, hat die griechische Metaphysi ihren größten Sieg über die Theologie gefeiert.

Wir wollen die Richtigkeit dieser historischen Darstellung nicht disku tieren. Es besteht ja sicher kein Zweifel daran, daß die christliche Theo logie sich schon sehr bald der griechischen Metaphysik bemächtigte, u

sie zu verarbeiten und theologisch zu verwerten. Vor der christlichen Theologie hat dies, wie bekannt, ja auch schon die jüdische Theologie getan.

Aber in dieser historischen Sicht wird die Metaphysik als Vergangenheit der Theologie in Form eines Umwelteinflusses vorgestellt. Folgen wir den Gedanken Heideggers über die Metaphysik, dann ist diese aber nicht ein zufällig gegebener, geographisch und geistesgeschichtlich bedingter Umweltsfaktor der Theologie, dann ist diese, die Metaphysik, vielmehr ein notwendiges Geschick, ein Welt-Geschick, in das die Theologie hineingestellt ist, ein Geschick also, das nicht so einfach als schädlicher Umwelteinfluß überwunden werden konnte und kann.

Woher kommt das?

2. *Die Metaphysik als Theologie*

Den Gedanken Heideggers zufolge hat die christliche Theologie nicht etwa die Metaphysik theologisiert. Daß die christliche Theologie die griechische Metaphysik überhaupt aufnehmen konnte, liegt vielmehr daran, daß die griechische Metaphysik selber wesentlich Theologie ist. »Der theologische Charakter der Ontologie beruht somit nicht darauf, daß die griechische Metaphysik später von der kirchlichen Theologie des Christentums aufgenommen und durch sie umgebildet wurde. Er beruht vielmehr in der Art, wie sich von früh an das Seiende als das Seiende entborgen hat. Diese Unverborgenheit des Seienden gab erst die Möglichkeit, daß sich die christliche Theologie der griechischen Philosophie bemächtigte...«[1]

Die griechische Metaphysik ist Theologie! Ich weiß nicht, ob Sie das im Augenblick so nachempfinden können, aber ich finde gerade auch diese Behauptung höchst beunruhigend. Es ist ja damit nicht gesagt, daß in der griechischen Metaphysik auch etwas von Gott und den Göttern vorkommt oder der Name *θεός* häufig genannt wird. Vielmehr soll ja gesagt sein, daß die Metaphysik *wesentlich* Theologie ist. Und wir werden uns wohl auch der skurrilen Beruhigung enthalten, daß da ja schließlich ein heidnischer Gott und nicht der christliche Gott gemeint sei. Immerhin ist diese Metaphysik mit ihrem heidnischen Gott in einer Art zu der Vergangenheit der christlichen Theologie geworden, die den Gegenwartscharakter alles Vergangenen in erschreckender Deutlichkeit offenbar werden läßt. Hätte sich die christliche Theologie die griechische Metaphysik als Theologie gerade anstößig werden lassen, dann wäre zwar die Metaphysik gleichwohl die Vergangenheit der Theologie, es würde aber der Gegenwartscharakter dieser Vergangenheit in anderer Weise als Krisis empfunden, als es zumeist tatsächlich geschieht.

[1] Was ist Metaphysik?, S. 18.

Doch fragen wir weiter: Inwiefern ist die griechische Metaphys Ontologie und zugleich Theologie, inwiefern ist sie »Onto-theo-logie« Antwort:

These II: *Die griechische Metaphysik ist Theologie, weil sie Ontolog ist, und sie ist Ontologie, weil sie -logie ist.*

Wie ist das zu verstehen?

Die in einem solchen Vortrag gebotene Kürze erschwert die Darstellun gerade hier ganz besonders. Was geschieht alles, wenn vom Sein gered wird! Und dennoch ist es nur eine Vokabel, die mit ihrem *Er*klingen auc schon *ver*klungen sein kann. Es kommt also hier alles auf die Inständigke des Hörens bei jedem einzelnen Wort an.

»Die Metaphysik bewegt sich im Bereich des *ὄν ᾗ ὄν*.«[1] Jedes Wo dieses Satzes *sagt* etwas: Die Metaphysik »bewegt sich«. Versuchen w zu denken, was dieses »bewegt sich«, was diese Bewegung sagt! Sie b wegt sich »im Bereich«! Bereich ist gewiß nicht nur eine lockere un vage Ortsbestimmung. Bereich meint ein reichendes Walten oder ein wa tendes Reichen. Wenn die Metaphysik sich im Bereich bewegt, dann i das nicht ein bloßes Sich-irgendwo-befinden der Metaphysik, dann ist si die Metaphysik, vielmehr »gereicht«, zugereicht, anheimgestellt, sowe der Bereich reicht in der Herrschaft seines Haltens und Unterhalten Der Bereich ist ein aktives Subjekt, wenn man diese grammatische Be zeichnung hier überhaupt nennen kann. Und nun erst das Ganze: Di Metaphysik bewegt sich im Bereich des *ὄν ᾗ ὄν*! Was heißt »Seiendes« Und Seiendes »als« Seiendes! Das Wörtchen »als« ist eines der wichtig sten Worte des Denkens. Die schnellfertige Zungenfertigkeit kann ja ga nicht ahnen, was mit diesem »als« alles los ist!

Wenn wir nun in unserer Darstellung darauf verzichten müssen, au jedes Wort so ausdrücklich hinzuweisen, so kommt alles darauf an, dies a notwendige Bescheidung auszustehen und nicht als Schnellfertigkeit hin zunehmen.

Wir fahren fort: »Die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seiende (die *οὐσία* des *ὄν*) vor«[2]. Sie tut das aber in zweifacher Weise. Sie stel vor: *einmal* das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemein sten Züge (*ὂν καθόλον, κοινόν*); *zugleich* stellt sie aber vor: das Ganz des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttliche Seienden (*ὂν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον*).

Die Metaphysik ist demnach zwiefach-einig die Wahrheit des Seiende im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleic Ontologie im engeren Sinne und Theologie.

---

[1] Was ist Metaphysik?, S. 18. [2] AaO, S. 18.

Aus der Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten wurde in der christlichen Theologie die revelatio generalis und die revelatio specialis, die allgemeine Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte und die spezielle Offenbarung Gottes in Christus, dem Erhöhten und also Höchsten. Das Schema von der revelatio generalis und specialis ist in der Theologie, soweit ich sehe, bis zum heutigen Tage gültig, wenn freilich auch über das Gefälle zwischen beiden gestritten wird (also: ob die revelatio specialis die krönende Überhöhung oder kritische Überwindung der revelatio generalis ist, oder ob umgekehrt die revelatio generalis nur als Möglichkeit *nach* geschehener revelatio specialis zu sehen ist).

Doch bleiben wir bei der Metaphysik als Onto-theo-logie. Daß die Metaphysik Ontologie und Theologie zugleich ist, das ist kein Zufall, etwa weil die Griechen so »gott-gläubig« gewesen wären. Vielmehr ist umgekehrt das Theo-philosophieren der Griechen, die *πρώτη φιλοσοφία*, »in der Art begründet, wie sich das *ὄν* nämlich als *ὄν* ins Offene bringt«[1].

Deshalb fragt Heidegger nicht danach, wie es kommt, daß die Griechen in ihrer Philosophie auch den Gedanken eines Gottes haben. Heidegger fragt vielmehr: »Wie kommt der Gott in die Philosophie?«[2]. Woher kommt demnach der (in die Metaphysik) kommende Gott? Und woher stammt die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik?

3. Die Herkunft des Gottes in der Metaphysik

Antwort: »Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik entstammt dem Walten der Differenz.«[3]

Was heißt das?

Indem das Seiende sich als Seiendes entbirgt, ist damit gleichursprünglich der Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein im Spiel.

Es ist hier also ein Zweifaches zu denken: einmal die Entbergung des *ὄν ᾗ ὄν*, des Seienden als Seienden; und in eins damit das andere: der Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein.

Die Entbergung des Seienden als Seienden, jenes Geschehen, das das Seiende in seiner Als-heit, in seiner Seiend-heit erscheinen läßt, denkt Heidegger als »*das Ereignis*«[4].

Dieses Ereignis meint etwas anderes als das, was wir gewöhnlicherweise als Vorkommnis oder Geschehnis verstehen. Es meint auch etwas ganz und gar anderes als das, was heute in jeder Durchschnittstheologie

---

[1] AaO, S. 19.
[2] Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 52.
[3] AaO, S. 69. [4] AaO, S. 28.

bereits zur Lieblingsfloskel geworden ist, wenn wir vom »Ereignischarakter« etwa des Glaubens oder des »Christusgeschehens« reden. Ich will die gewisse Berechtigung dieser Rede vom Ereignischarakter des Glaubens nicht abstreiten, wenn es darum geht, ein statisches Verständnis des Glaubens als Gläubigkeit abzuwehren zugunsten eines mehr dynamischen oder aktualistischen oder temporalen Verständnisses. Immerhin dürfte nach einigen Veröffentlichungen katholischer Theologen allmählich klar werden, daß wir zumindest kontroverstheologisch mit dieser Alternative nicht viel erreichen. Doch geht es uns jetzt nur darum, daß das, was Heidegger mit dem »Ereignis« sagen will, auf einem ganz anderen Blatt geschrieben steht, und daß es einfach ein Zeichen mangelnder Strenge des Denkens, ein Zeichen des grassierenden Glossismus ist, wenn wir jetzt wieder erneut herumlaufen und dauernd vom Ereignis reden, ohne je auch nur den Versuch zu machen, dem nachzudenken, was Heidegger uns mit diesem Namen weisen möchte.

»Das Ereignis« ist, so sagt Heidegger, »ein singulare tantum«[1]. Es meint: »Er-äugen, d.h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen.« Dieses Er-äugen ist ein wechselseitiges Zu-eignen und Vereignen, das sich zwischen Mensch und Sein ins Spiel bringt. Mensch und Sein gehören zusammen in das Er-eignis. Dieses Ereignis ist also keine Zufälligkeit, die hier und dort einmal vorkommen kann. Es ist vielmehr ein konstituierendes Urgeschehen, es ist ein ursprüngliches Walten.

$$\text{Sein} \overset{\text{Ereignis}}{\rightleftarrows} \text{Mensch}$$

Der »Bereich«, in den Heidegger vorblicken will, ist nicht einfach der Bereich des Menschen; es geht also nicht um Anthropologie oder ein anthropologisches Weltverständnis. Es ist aber auch nicht der Bereich des Seins; es geht also auch nicht um Ontologie oder ein ontologisches Weltverständnis. Der Bereich, dem Heideggers Denken gilt, ist vielmehr jenes Zwischen, welches wir in unserer Abbildung durch die beiden Pfeile angedeutet haben.

Wenn aber das Sein dem Menschen zugeeignet ist, so bedeutet das, daß das Seiende als Seiendes, daß das Seiende in seinem Sein entborgen ist. D.h.: in eins mit dem Ereignis bringt sich der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden ins Spiel.

$$\begin{array}{c} \text{Sein} \\ \text{Austrag} \downarrow \uparrow \\ \text{Seiendes} \end{array}$$

[1] AaO, S. 28 ff.

Um deutlich zu machen, daß dieser Unterschied nicht einfach eine Verschiedenheit ist, wie etwa der Unterschied zwischen einer Bockwurst und einer Knackwurst, sondern daß dieser Unterschied ebenfalls ein konstituierendes Urgeschehen meint, müssen wir eigens darauf hinweisen, daß Heidegger diesen Unterschied auch den »Austrag« nennt[1].

Wiederum geht es also dem denkenden Vorblick Heideggers um jenes Zwischen, das sich als Differenz in eins mit der Identität ins Spiel bringt. Im Vorwort zu seinem Büchlein »Identität und Differenz« heißt es: »Die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz wird in der vorliegenden Veröffentlichung als das zu Denkende gezeigt. Inwiefern die Differenz dem Wesen der Identität entstammt, soll der Leser selbst finden, indem er auf den Einklang hört, der zwischen Ereignis und Austrag waltet.«

Bevor wir nun wieder auf unsere Frage zurückkommen, wie der Gott in die Metaphysik kommt und woher also die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik stammt, muß eines noch gezeigt werden:

Zunächst müßte ich voraussetzen können, daß wir uns das Sein des Seienden nicht mehr als bloßes Vorhandensein oder »Existieren« vorstellen. Wir müßten vielmehr hören können, daß im Geschehnis des Seins des Seienden sich geschicklich ein versammelndes, fügendes uns Zu-legen und Anlegen entgegenspielt, eben das, was Heidegger die »lesende Lege«, den Logos, nennt im Hören auf die frühen griechischen Denker, insbesondere auf Heraklit[2]. Mit anderen Worten: das Sein des Seienden *spricht* sich uns zu, es ist uns vereignet im Wesensraum der Sprache. Alles Sprechen des Menschen ist ursprünglich und eigentlich nur ein *ὁμολογεῖν*, ein mit dem *λέγειν* des *λόγος* in das Selbe vereignet sein. Das menschliche Sprechen ist demnach ein: dem *λέγειν* des *λόγος* Ent-sprechen. Dieses *λέγειν* des *λόγος* hört Heidegger aber in ausgezeichneter Weise sprechen im Spruch des Heraklit, in dem dieser von dem *Ἕν Πάντα* spricht. *Ἕν Πάντα*, das sagt aber: Sein des Seienden. *Ἕν Πάντα* – Heidegger übersetzt: Eines einend Alles[3].

Ich kann nun gewiß nicht alles, was Heidegger hierüber an höchst Wichtigem überhaupt sagt, referieren. Es sei nur das gesagt, was für die leitende Frage nach der Herkunft des Gottes in der Metaphysik unerläßlich ist:

Im *Ἕν Πάντα* spricht sich uns das Geschick (die *μοῖρα*) zu und entzieht sich zugleich. Wie wäre das Geschick des *Ἕν* zu benennen? Heraklit schon hat mit dieser Frage gerungen. Er sagt: *Ἕν τὸ Σοφὸν μοῦνον*

---

[1] AaO, S. 62 ff.

[2] Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 207 ff.

[3] AaO, S. 226. Zur Erörterung des Spruchs des Heraklit s. überhaupt: aaO, S. 207 ff. und Identität und Differenz, S. 62 ff.

λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα: Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen Zeus benannt werden.

Das *Ἕν* läßt es von sich her in der Rückbeziehung auf sich selber *nicht* zu, Zeus genannt zu werden. Denn zwar ist Zeus über allem andern Seienden das höchste Seiende. Damit ist er aber nun doch eben ein Seiender. Das *Ἕν* ist aber als der *λόγος* das Seinlassen alles Seienden und ist deshalb kein Seiendes unter anderem Seiendem und läßt es deshalb erstlich und eigentlich *nicht* zu, Zeus genannt zu werden.

Wenn man freilich das *Ἕν*, die Versammlung des Ins-Anwesen-schickens nicht von ihm selbst her als den *λόγος*, als die lesende Lege, vernimmt, wenn man vielmehr das *Ἕν Πάντα* von dem *Πάντα* – von der Gesamtheit des Seienden – aus sieht, dann und nur dann zeigt es sich als das All des Anwesenden unter dem Steuer des höchsten Anwesenden, dann und nur dann ist es sogar zwingend so, daß das *Ἕν* den Namen des Höchsten, den Namen Zeus, erhalten muß.

Das *Ἕν* ist der Wesensbereich des Göttlichen. Zeus, der Gott, ist in den Wesensbereich des Göttlichen eingewiesen und kann uns auch nur aus diesem Wesensbereich heraus begegnen.

Es ist entscheidend für das Verständnis Heideggers, daß man dieses Verhältnis des Gottes zu dem Wesenbereich des Göttlichen vernimmt als ein Eingewiesensein des Gottes in den Wesensbereich und als ein Geschicktsein des Gottes aus dem Wesensbereich (des Göttlichen). Wir setzen den Genitiv »des Göttlichen« in Klammern, weil der Wesensbereich des Göttlichen der Wesens-Bereich schlechthin ist.

Der Wesensbereich des Göttlichen ist also nicht in dem Sinne attributiv zu verstehen, wie man dann auch von einem Wesensbereich des Menschlichen, einem Wesensbereich des Tierischen oder von einem Wesensbereich des Dinglichen sprechen könnte, so daß also zuerst ein noch unbestimmter Wesensbereich da wäre, dem dann nachträglich die Göttlichkeit zugeteilt würde (attribuere – zuteilen). Der Wesensbereich ist nämlich selber schon die Attribution, die Zuteilung, die *μοῖρα* schlechthin. Der Wesens-Bereich ist der Bereich des Wesens, und zwar so, daß in ihm »wesentlich« das Wesen sich zwiefältig-einig – disparat und aufeinander bezogen zugleich – eignet: als das Wesen des Wesenden und als das Wesende des Wesens, als das *θεῖον* des *θεός* und als der *θεός* des *θεῖον*.

Es ist sicher kein Zufall, daß noch später in der Metaphysik eine onto-theio-logische und eine onto-theo-logische Linie gewissermaßen miteinander konkurrieren. Dort ist dann allerdings das *θεῖον* zur Idee oder zur Substanz geworden und ist deshalb nun doch wieder anderes Seiendes begründendes Seiendes. Es ist nicht mehr der Wesensbereich des Göttlichen, der Wesens-Bereich, dessen Schickung es ist, daß aus ihm der Gott

kommt. Wenn sich dieser Wesensbereich entzogen hat – und das ist nach Heidegger seit langem der Fall, ja, dieser Entzug ist schon in der Art des allerersten Beginns der abendländischen Philosophie angelegt[1] –, dann kann auch der Gott nicht mehr erscheinen, dann ist der Gott tot. Ja, man könnte sagen: der Tod des Gottes ist von früh an in der Weise des Kommens des Gottes gegründet.

Und nun vergegenwärtigen wir uns noch einmal, daß Heidegger unterscheidet zwischen dem *λέγειν* des *λόγος* (als der lesenden Lege) und dem *λέγειν* des (menschlichen) *ὁμολογεῖν:*

λέγειν des *λόγος* < > *λέγειν* des *ὁμολογεῖν*

Heidegger sagt im Hinblick auf dieses beides[2]: Das Wesende im *λέγειν* des *ὁμολογεῖν* als auch das Wesende im *λέγειν* des *λόγος* hat beides »eine anfänglichere Herkunft in *der einfachen Mitte zwischen beiden*«.

Damit sind wir wieder beim Er-eignis und beim Austrag. Wir fassen wieder in Form einer These zusammen:

These III: *Das Kommen des Gottes aus dem Wesensbereich des Göttlichen ist keine zufällige Idee irgendwelcher griechischer Philosophen, sondern es ist ein notwendiges und konstituierendes Urgeschehen aus dem Geschick des Ereignisses und des Austrags.*

Einige von Ihnen werden mein Buch »Kerygma und Kunst« gelesen haben[3]. Sie werden sich erinnern, daß ich in meinem Buch das, was Heidegger mit »Ereignis«, »Austrag«, »Identität« und »Differenz«, »Sinn von Sein«, »der Brauch«, *τὸ χρεών* oder »das Spiel« zur Sprache bringt und was alles je auf seine Weise um jene obengenannte »einfache Mitte« kreist, zusammengefaßt habe in den Begriff von *Welt.* Es ist freilich immer gefährlich, solche zusammenraffenden Sammelbegriffe hervorzuheben, weil sie leicht den Blick versperren für die Vielfältigkeit einer Einheit und weil die Vorbegriffe, die sich unter der Phonetik der Buchstaben W, e, l, t in unsern Hirnen festgesetzt haben, gerade bei einem solchen Allerweltswort wie »Welt« immer wieder das zu Denkende überschreien.

Dennoch ist diese Hervorhebung des Weltbegriffes nicht einfach eine Erfindung von mir, sondern hat ihre vielfältigen Anhaltspunkte im Werke Heideggers. Ich will es hier unterlassen, die Belegstellen aufzuführen. Das mag irgendwann schriftlich geschehen[4]. Für unsern Zusammenhang ist

---

[1] »Der Anfang verbirgt sich im Beginn.« Was heißt Denken?, Tübingen 1954, S. 98.

[2] Vorträge und Aufsätze, S. 225. Die Sperrungen im Zitat sind von mir.

[3] Kerygma und Kunst, Saarbrücken 1959.

[4] Dies muß einer späteren eigenen Erörterung vorbehalten bleiben. Es wäre nämlich nichts getan, wenn wir hier anmerkungsweise alle Stellen aufführen wür-

nur wichtig, zu wiederholen: Welt *ist* nicht, sondern »weltet«. Welt welte als ursprünglichstes Walten. Dieses Walten mußte sich zwar in der funda mental-ontologischen Analyse von »Sein und Zeit« zunächst als der Be wandtniszusammenhang des umweltlich Zuhandenen in den Vordergrun der Betrachtung drängen. Es erschöpft sich aber dieses ursprünglichst Walten so wenig in der Bewandtnisganzheit des Zuhandenen, daß Heid egger später vielmehr sagen muß: »Das Spiegel-Spiel von Welt ist de Reigen des Er-eignens.«[1] Welt weltet als der Bezug des Seins zum Men schenwesen. Da wir oben vom »Bereich« als einem Reichen oder von »Wesens-Bereich« sprachen, so sei noch ein Wort zitiert: »Das schleiernd Reichen von Welt ist das Wesende im Sagen.«[2]

So können wir unsere soeben genannte These verdeutlichen:

These IIIa: *Welt weltet als der Wesensbereich des Göttlichen. Die We ist als Welt: Gottwelt. Zum Wesenden der Gottwelt gehört das Schicke eines Weltgottes.*

Wie kommt der Gott in die Metaphysik? Er kommt als Weltgott au der Gottwelt.

Zwar ist der Metaphysik selbst diese Herkunft verborgen. Aber auc das ist kein zufälliges Versagen der griechischen Denker. Es gehört viel mehr zum Wesen der Welt als der Welt des Wesens, daß sie sich verbirgt Die Welt verhehlt sich. Ihr Reichen ist ein schleierndes Reichen.

Deshalb *muß* notwendig und geschickhaft das *Ἕν Πάντα* nur noch vo dem *Πάντα* aus in Erscheinung treten. Indem dann aber die Metaphysi von dem *Πάντα* aus auf das *Ἕν* schließen will, muß ihr das *Ἕν* als höch stes Seiendes, als summum ens, als Zeus, als Gott in Geltung kommen Das *Ἕν* ist dann das alles andere Seiende begründende erste Seiende, di *πρώτη ἀρχή*, die prima causa, die sich selbst verursachende erste Ursache die causa sui.

Der Logos der Metaphysik ist dann aber auch nicht mehr die ursprüng liche Sage, die als lesende Lege den Gott ansagt. Der Logos der Meta physik ist vielmehr der in sich notwendige *Schluß* vom Seienden in seine Gesamtheit auf das höchste und erste Seiende. Der Logos der Metaphysi ist also der Logos der Logik, die aus dem Logos der lesenden Lege zwa ihre Herkunft hat, solche Herkunft jedoch in der Vergessenheit beläß

---

den, wo bei Heidegger das Wort »Welt« vorkommt. Immerhin: wenn Ott sei schon erwähntes Schlußkapitel mit der Überschrift versieht: »Die Welt-Dimen sion der Offenbarung«, so spiegelt sich darin die ganze Verwirrung, die durc eklektizistische Schlußfolgerungen angestiftet wird, wider. Siehe nämlich unse These VIII.

[1] Vorträge und Aufsätze, S. 179.

[2] Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 200.

Jetzt wird uns vielleicht etwas deutlicher sein, weshalb wir sagen mußten, daß die Metaphysik Theologie ist, *weil* sie Ontologie ist, und daß sie Ontologie ist, *weil* sie -logie ist.

Wenn wir jetzt den Satz wiederholen, daß die Metaphysik die Vergangenheit der Theologie ist, so muß sich uns das höchst Beunruhigende aufdrängen:

These IV: *Die Vergangenheit der Theologie ist die Gottwelt mit ihrem Weltgott.*

Daß sie uns näher anwest und von weiter herkommt als wir ahnen, das gehört zum Wesen dieser Gottwelt dazu.

Nun sind wir aber aufs dringlichste gefragt, wie wir uns als christliche Theologen von heute zu dem allem stellen sollen. Deshalb wird es Zeit, daß wir nun noch einiges sagen zum Titel:

III. Das Denken Heideggers und die Zukunft der Theologie

1. Das Dilemma der Theologie

Wir müßten uns nun ja etwa fragen, welchen Sinn es fernerhin noch haben kann, wenn wir als christliche Theologen von Gott reden. Die Frage, welchen Sinn es hat, von Gott zu reden, hat schon BULTMANN thematisch gestellt[1]. BULTMANN kommt zu dem Schluß, daß es im Grunde nicht möglich ist, sachgemäß von Gott zu reden. Wenn der Theologe es dennoch tut und tun *muß*, so kann er das überhaupt nur tun im Glauben an die Vergebung der Sünden durch die Gnade Gottes.

BULTMANN hat hier sicher etwas entscheidend Richtiges gesehen. Allerdings sieht BULTMANN das Dilemma der Theologie darin begründet, daß es nicht möglich sei, von Gott zu reden, ohne gleichzeitig vom Menschen zu reden, während es umgekehrt nicht möglich sei, vom Menschen sachgemäß zu reden, ohne daß gleichzeitig von Gott geredet wird.

Ist damit das Dilemma der Theologie in seiner ganzen Schärfe erfaßt? Nach der Problematik, wie sie sich uns aufdrängt, müssen wir die These aufstellen:

These V: *Es ist nicht möglich, sachgemäß von Gott zu reden, ohne daß gleichzeitig vom θεῖος θεός geredet wird.*

Das ist das Dilemma, das ist die eigentliche Spannung, in der die Theologie steht. Nicht, daß der *θεῖος θεός* zum Thema der Theologie werden müßte. Das gerade nicht! Aber der *θεῖος θεός* ist als die Vergangenheit der Theologie deren ständige Bedrohung, die nicht so ohne weiteres theologisch-systematisch abgewehrt werden kann.

Die ganze Zugespitztheit der – um noch einmal einen Titel BULTMANNS

[1] Glauben und Verstehen I, Tübingen 1933, S. 26ff.

zu gebrauchen – »Krise des Glaubens«[1] wird aufblitzen, wenn wir uns einmal klar werden lassen, was es bedeutet, daß der *θεῖος θεός* die Vergangenheit ist, der sich die Theologie in ständiger Gegenwart gegenübersieht.

Das mag deutlich werden, wenn wir ein Wort Heideggers erörtern, das – im Jahre 1957 kaum veröffentlicht – von christlichen Theologen gern und hoffnungsvoll zitiert wird. Im Zusammenhang seiner Frage, wie der Gott in die Metaphysik komme, sagt Heidegger[2]: »... causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.« Und nun fährt Heidegger fort: »Demgemäß ist das gott-lose Denken (sc. das Denken Heideggers), das den Gott der Philosophie, den Gott als causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: es ist freier für ihn als es die Onto-theo-logik wahr haben möchte. Durch diese Bemerkung mag ein geringes Licht auf den Weg fallen, zu dem ein Denken unterwegs ist, das den Schritt zurück vollzieht, zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik.«

Der Theologe Heinrich Ott zitiert diese Heideggerschen Sätze mit sichtlicher Genugtuung und bezeichnet sie als »höchst denk-würdig«[3]. Das sind sie zweifellos. Aber in welchem Sinne?

Das Attribut »göttlich« exegesiert Ott mit »wirklich«. Der »göttliche Gott«, das ist – nach Ott – der wirkliche Gott im Gegensatz zu dem eingebildeten Pseudogott der Metaphysik. Was liegt nun für einen Christen näher als die Annahme, daß dieser wirkliche Gott eben der christliche Gott ist? Denn das weiß doch schon jeder Konfirmand, daß wir Christen an den wirklichen Gott glauben, während alle anderen Religionen, von der Metaphysik ganz zu schweigen, nur ihre Götzen, ihre Abgötter, ihre unwirklichen und also ungöttlichen Götter anbeten. Ott drückt sich zwar vorsichtiger aus. Er fragt: »Nimmt er (sc. Heidegger) wohl eine Bewegung seines eigenen ›Denkens des Denkens‹ in Richtung auf die eigentliche, die echte Theologie wahr?«[4] Und Ott antwortet: »Man möchte es fast meinen ...«

Wir müssen uns mit dieser Bemerkung Otts kurz befassen. Zunächst halten wir es für höchst mißverständlich, daß Ott das Wort »göttlich« durch das Wort »wirklich« ersetzt und erläutert. Was heißt denn »wirk-

---

[1] Krisis des Glaubens, Gießen 1931, bzw. Gl. u. Verst. II, Tübingen 1952, S. 1 ff
[2] Identität und Differenz, S. 70/71.
[3] Ott, aaO, S. 149. [4] Ott, ibid.

lich«? Das Wort »wirklich« meint im gewöhnlichen Verständnis etwas, was tatsächlich existiert, im Gegensatz zu dem, was nur dem Anschein nach existiert, was »in Wirklichkeit« aber einfach nicht vorhanden ist, es sei denn als bloß eingebildetes Hirngespinst. Nach solchem tatsächlich Existierendem fragt die Naturwissenschaft[1]. Für sie ist aber nur das tatsächlich vorhanden, was auch Ursache sein kann für anderes Vorhandenes, was also Wirkungen, Effekte, ausüben kann. Der wirkliche Gott wäre demnach also der effektive Gott. Und damit wären wir glücklich wieder bei der causa prima angelangt. Wenn OTT einige Seiten später schreibt, Heideggers Denken sei »... eine Philosophie«, die »sich in eminentem Sinne freihält für Gott als den Wirkenden aller Geschichte«[2], so müßte man dem eigentlich entnehmen, die Heideggersche Philosophie wolle sich freihalten für die causa sui. Das kann nun freilich OTT nicht meinen. Aber was kann er denn meinen? Ist die Verwendung der Vokabel »wirklich« nur eine terminologische Unbedachtsamkeit OTTs oder liegt hier doch die Verkennung des eigentlichen Problems vor?

Wir könnten allerdings das Wort »wirklich« noch ursprünglicher sprechen lassen, indem wir an die Werkhaftigkeit des Werkes denken. Vom »Werk« handelt in ausführlicher Weise die Arbeit Heideggers über den Ursprung des Kunstwerkes[3].

Der Ursprung des Kunstwerkes ist die Kunst. Das heißt nicht, daß das Kunstwerk in der Kunst als einem bestimmten Lebenssektor seine Ursache hat. Die Kunst *ist* der Ursprung (des Kunstwerkes), d.h. die Kunst ist Ursprung schlechthin, wiederum als singulare tantum. Die Kunst ist der Wesens-Bereich, ist das konstituierende Urgeschehen, aus dem und für das das Kunstwerk ist. Dementsprechend heißt es: »Im Kunstwerk wird die Wahrheit des Seins ins Werk gesetzt.«[4] Die Wahrheit des Seins ist also jener Ursprung, der ins Werk gesetzt wird. Die Wirklichkeit des Werkes ist aber, das sagt Heidegger ausdrücklich, kein Wirken[5]. Das Werk ist vielmehr *das Aufstellen einer Welt:* im Werk wird eine Welt aufgestellt[6].

Aufstellen meint hier aber nicht Hinstellen, Vorstellen und Herstellen. Aufstellen ist eher so zu verstehen wie: eine Tür ist aufgestellt, ist geöffnet. Deshalb sagt Heidegger: »Das Werk gehört als solches einzig in den Bereich, der durch es selbst eröffnet wird.«[7]

Von hier aus müßten wir sagen:

---

[1] Auffallend ist es allerdings, daß für OTT »im Umkreis des theologischen Fragens die Welt steht« als »dieselbe Welt, die zugleich auch Gegenstand naturwissenschaftlichen Fragens ist«; s. OTT, aaO, S. 32.

[2] AaO, S. 157.

[3] Holzwege, S. 7 ff.

[4] AaO, S. 25.

[5] AaO, S. 59.

[6] AaO, S. 33.

[7] AaO, S. 30.

These VI: *Der wirkliche, der werkhafte Gott ist in einem ursprünglich sten Sinne das Kunstwerk schlechthin.*

Das ist es, was mich in Erregung versetzte, als ich mein Buch übe »Kerygma und Kunst« schrieb.

Daß der wirkliche Gott das ursprünglichste Kunstwerk schlechthin ist das heißt nun gewiß nicht, daß er ein *θεός χειροποιητός*, ein von einen Macher gemachter Gott ist. Es sagt aber, daß in dem göttlichen Gott i ausgezeichneter Weise die Wahrheit des Seins ins Werk gesetzt ist. De göttliche Gott ist der Gott, der aus dem Wesensbereich des Göttlichen aus dem Wesensraum der Gottheit, geschickt ist. »Der Wesensraum de Gottheit, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und de Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn das Sein selbst sic gelichtet hat.« [1]

Der göttliche Gott ist also der *θεῖος θεός*, von dem wir oben sprachen Sollte dieser *θεῖος θεός* der Vater Jesu Christi sein?

An dieser Frage entscheidet sich, so meine ich allerdings, das Schick sal der christlichen Theologie. Wenn die christliche Theologie meint vielleicht aus Angst um die Geltung ihres Gottes – diese Frage bejahe zu müssen, dann hat sie – so möchte ich behaupten – als Theologie de Neuen Testamentes verspielt. Überdies wüßte ich dann auch nicht, wi auf die Dauer der Weg H. SCHLIERS zu umgehen wäre. (Auch SCHLIE versteht sich ja als einer, der die Metaphysik überwinden will!) Vielleich kann dann die Theologie tatsächlich die Metaphysik überwinden, abe sie wäre dann bestenfalls unterwegs aus der Metaphysik in das Wesen de Metaphysik, d.h.: sie wäre auf dem Weg des Denkens und nicht auf den der Theologie. In unserm Zusammenhang müssen wir sagen: vielleich hätte sich dann die Theologie von der Metaphysik als ihrer Vergangenhei gelöst, um in den Ursprung dieser Vergangenheit einzukehren. Oder wi können dies auch in einer schon etwas gängiger gewordenen Heidegger schen »Terminologie« ausdrücken: die Theologie hätte sich dann vielleich aus einer Defizienz in eine Eigentlichkeit vorbewegt, um damit abe gerade in den geschickhaften Zusammenhang von Defizienz und Eigent lichkeit eingekehrt zu sein. Vielleicht wäre eben dies das von der Theologi einmal zu Begreifende, daß der Ruf Jesu nicht der Ruf aus der Defizienz i eine Eigentlichkeit ist.

Der göttliche, der wirkliche, der werkhafte Gott ist der Gott desWesens Bereiches, zu dessen Wesendem eben dieser Zusammenhang von Eigent lichkeit und Defizienz gehört.

Zu dem göttlichen Gott kann der Mensch beten, ihm kann er opfern(!)

---

[1] Humanismus, S. 26.

vor ihm kann er aus Scheu ins Knie fallen, vor ihm kann er musizieren und tanzen. Ich möchte das so zusammenfassen: zu diesem göttlichen Gott kann der Mensch sagen: »Ja, Herr!«.

Wir werden ja wohl hoffentlich nicht dem Narrenargument ausgeliefert sein, wir zögen die Göttlichkeit des Gottes Jesu Christi in Zweifel, wenn wir wiederum als These aussprechen müssen:

These VII: *Der Vater Jesu Christi ist so wenig der göttliche Gott, zu dem das Denken unterwegs ist, wie er die causa sui der Metaphysik ist.*

Was aber predigt Jesus? »Wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, der ist mein Bruder.« Der Vater Jesu Christi ist der Gott, dessen Willen wir zu tun haben.

Das kann nun freilich nicht etwa heißen, Jesus habe eine voluntaristische Gottesvorstellung gehabt. Die voluntaristische Gottesvorstellung wäre ja nur eine metaphysisch-abkünftige Weise dessen, was ursprünglich als »Wille des Willens«, als Wesens-Raum des Willens waltet[1].

Deshalb ist die Rede von dem Vater Jesu Christi als dem Gott, dessen Willen wir zu tun haben, nicht nur überhaupt interpretationsbedürftig, vielmehr kommt auch in ihr das Dilemma der Theologie zum Vorschein, daß es nicht möglich ist, sachgemäß von Gott zu reden, ohne daß gleichzeitig vom *θεῖος θεός* geredet wird. Es kommt alles darauf an, dieses Dilemma allererst einmal zu sehen und zu ertragen[2].

Die Metaphysik als die Vergangenheit der Theologie läßt das Dilemma der Theologie erst in seiner vordergründigen Gestalt in Erscheinung treten. Der antimetaphysische Kampf, der in der Theologie geführt wird, kämpft deshalb nur gegen den Schatten, den der ursprüngliche Wesens-Raum wirft. In welches Kreuzfeuer wir uns hineinbegeben, wenn wir Theologie betreiben, das wird erst deutlich werden, wenn wir langsam sehen lernen, daß die Theologie als christliche Theologie in steter Konfrontation steht zu dem hinter seinem Schatten sich verbergenden Ursprung der Metaphysik, zu dem Wesens-Raum, aus dem der *θεῖος θεός*, der göttliche Gott, kommt.

Eben deshalb kulminiert sich der Widerspruch, in dem die Theologie steht, gerade in einem ursprünglichen Verständnis der Sprache als Sprache. Die ganze Spannung des – um einmal den dogmatischen Ort unseres

---

[1] S. hierzu: Was heißt Denken?, S. 43 ff.

[2] Ott möchte, aaO, S. 148, – mit dem »Denkansatz Heideggers« – zu einem »unbefangenen Reden von Gottes Sein, wie es die Heilige Schrift übt« kommen. Welche Illusion! Gerade auch die Bibel Alten und Neuen Testamentes redet alles andere als unbefangen von Gottes Sein. Muß das erst noch belegt werden? Es ist doch wohl anzunehmen, daß Moses sich an dem feurigen Busch sicher auch die Zunge verbrannt hätte, wenn er sich da allzu unbefangen benommen hätte.

Problems zu nennen – Inkarnationsgeschehens wird um so schärfer her vortreten, je ursprünglicher unser Verständnis von Sprache ist. Das Di lemma der Theologie ist deshalb auch tiefgründiger als es die Frag nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie sehen kann. Von hier au müssen wir aber auch behaupten, daß auch das Sagen Jesu in die Theolo gie gehört. Es ist mir schwer geworden, zu dieser Entscheidung gege R. BULTMANN zu kommen. Es erscheint mir aber als unumgänglich: Di Predigt Jesu gehört zur neutestamentlichen Theologie und ist nicht nu deren Voraussetzung. Vielleicht ist dieses Herausnehmen Jesu aus den Dilemma der Theologie doch als doketistische Betrachtungsweise zu er kennen. Ob das neu aufgekommene Fragen nach Jesus selbst[1] zu den führt, was wir hier als den Kern des Dilemmas der Theologie gesehe haben, bleibt abzuwarten.

2. *Der »ursprünglich christliche Glaube«*

Daß der Vater Jesu Christi der Gott ist, dessen Willen der Mensch z tun hat, kommt auch zum Ausdruck in dem Logos-Begriff des Neue Testamentes, der – von der alttestamentlichen Tradition her geprägt – besagt, daß der Logos Gottes die Forderung Gottes ist. Mit der Betonun des neutestamentlichen Logos als Forderung, als Weisung, als Befehl, de getan, gehalten werden muß, soll nun gewiß nicht eine neue Gesetzlich keit aufgerichtet werden. Gerade die Gesetzesfrömmigkeit ist ja in emi nentem Sinne Seinsfrömmigkeit. Sie will den Gehorsam *als* Gehorsam gelichtet sein lassen. Sie ist demgemäß Werkgerechtigkeit. Werkgerechtig keit ist aber Weltgerechtigkeit, denn im Werk wird eine Welt aufgestellt

Hier müssen nun aber doch noch im Hinblick auf unser Thema einig Zwischenbemerkungen eingeschoben werden.

Zunächst meldet sich hier wieder die Frage nach der Methode unsere Fragens. Wenn wir gesagt haben, der Vater Jesu Christi sei der Gott, des sen Willen der Mensch zu tun hat, so war das die Andeutung eines Ver suches, von Gott zu reden im Hören auf das Neue Testament. Daß wi auch dadurch dem Dilemma der Theologie nicht entgehen oder auswei chen konnten, wurde bemerkt. Daß wir uns mit diesem dennoch unter nommenen Versuch, von Gott zu reden, in gar keiner Weise auf das Den ken Heideggers berufen können, dessen wollen wir uns bewußt sein.

Allerdings gibt es eine Stelle in Heideggers Werk, die einen Hinwei

---

[1] Leider hat sich dieses Fragen unter den Titel der Frage nach dem »historische Jesus« und damit in den Horizont der Alternative »historischer Jesus – kerygma tischer Christus« gestellt. Wie hierdurch die Argumentation hinüber und herüb belastet ist, das zeigt deutlich BULTMANNs neueste Stellungnahme: Das Verhältn der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, Heidelberg 1960.

auf den Logos des Neuen Testamentes enthält[1]. Ja, an dieser Stelle weist Heidegger sogar – allerdings unter anderem – ausdrücklich auf die bestimmte Bedeutung des neutestamentlichen Logos-Begriffs hin, wonach dieser den Befehl, das Gebot Gottes meint im Anschluß an eben das, was schon die Septuaginta aus dem hebräischen Alten Testament in das griechische Wort λόγος übersetzt hat.

Befinden wir uns nun also doch auf den Pfaden des Eklektizismus, wenn wir ausgerechnet diese Stelle für unsere Frage nach dem ursprünglich neutestamentlichen Glauben zum Zuge kommen lassen? Nun, es wäre dies eine wirklich etwas merkwürdige, um nicht zu sagen: lächerliche Auslese, die wir getroffen hätten. Wir hätten ja damit vermeint, dem Denken Heideggers etwas zu entnehmen, was man in jedem entsprechenden Lexikon nachlesen kann. Überdies sind es ja gerade unsere neutestamentlichen Lehrer, BULTMANN insbesondere, die uns den Begriff des neutestamentlichen Kerygma als Forderung Gottes aufgezeigt haben. Und schließlich will Heidegger an der betreffenden Stelle gerade auch zeigen, daß der neutestamentliche Logos-Begriff mit dem ursprünglich griechischen Logos, um den es ihm ja geht, nicht das mindeste zu tun hat. Am Ende des Abschnittes, in dem Heidegger den Logos-Begriff des Neuen Testamentes referiert (!), sagt er: »Eine Welt trennt all dieses von Heraklit.«[2]

Dennoch haben wir keinen Grund, die hier erneut auf uns zukommende Methodenfrage leicht zu nehmen. Wir haben es so scharf wie möglich abgewiesen, daß in Heideggers Wort von dem göttlichen Gott der christliche Gott gemeint sein könne. Diese Abweisung ist aber nicht mehr eine Frage der richtigen oder falschen Heideggerinterpretation, sondern eine Frage theologischer Entscheidung, und zwar wiederum einer Entscheidung, die nicht dem richtigen oder falschen Ergebnis Heideggerscher Denkbemühung gilt, sondern die sich dem für das Denken Zu-Denkenden selbst konfrontiert. Wenn Heidegger heute bekanntgeben würde, er habe mit seiner Rede vom göttlichen Gott nach seinem subjektiven Selbstverständnis nun doch den Gott Jesu Christi gemeint, so wäre die Theologie der Entscheidung gegen den θεῖος θεός gewiß nicht enthoben, denn der θεῖος θεός ist nicht eine Gottesidee irgendeines Denkers, sondern der Weltgott in der Gottwelt selbst.

Allerdings ist bis heute rein interpretatorisch gesehen diese Frage nicht leicht zu entscheiden. Ich selbst habe in meinem Buche das betreffende Wort in einem Sinne zitiert, der zwar nicht ausdrücklich, aber indirekt die Vermutung enthält, es handele sich hier um den christlichen Gott[3].

---

[1] Einf. i. d. Metaph., S. 103.

[2] AaO.

[3] **Kerygma** und Kunst, S. 88.

Ich erwähne das nicht nur, weil ich hier ausdrücklich revozieren möchte. Der Gedanke des göttlichen Gottes kommt in meinem Buche im übrigen ja gerade nicht zum Zuge. Ich möchte aber von hier aus zeigen, warum man in der Tat beim ersten Lesen dieser Heidegger-Stelle dazu verleitet sein kann, anzunehmen, es sei hier von einer Nähe zum Gott Jesu Christi die Rede.

Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß Heidegger am Rande seines Denkens eine ganze Reihe von Äußerungen über den »ursprünglich christlichen Glauben« niedergeschrieben hat, die ein höchst überraschendes, ja, man kann sagen: engagiertes Wissen von diesem christlichen Glauben kundtun.

Wir sagen bewußt: »am Rande seines Denkens«. Denn wir meinen eben nicht Äußerungen des Denkens, die *als solche* einem christlichen Denken als verwandt oder brauchbar erscheinen könnten. Es sind dies vielmehr Äußerungen, die gerade nicht »aus der Erfahrung des Denkens« sprechen, sondern die – in irgendeiner Weise, wir können und wollen ja nicht ins Herz der Person Heideggers sehen – aus der Erfahrung des Christlichen sprechen. Diese Äußerungen gehören recht eigentlich nicht zu der Bewegung dieses Denkens; sie stehen insofern am Rande dieses Denkens, als sie geradezu jeweils von dem Abgrund sprechen, der zwischen jener Erfahrung des Christlichen und dieser Bewegung des Denkens klafft, einem Abgrund, der durch die Ottsche Vorstellung von den zwei Räumen (dem philosophischen und dem theologischen), die sich gegenseitig konzedieren und gerade so dann doch auch befruchten, nur verwischt wird. Denn die Öffnung des Denkens nach dem ursprünglich christlichen Glauben hin ist die erfahrene Öffnung des trennenden Abgrundes, des Abgrundes der trennenden Welt, der Welt, von der sich der ursprünglich christliche Glaube getrennt hat.

Wenigstens die wichtigsten dieser Äußerungen am Rande des Heideggerschen Denkens müssen noch kurz erwähnt werden:

Während die »christliche Theologie«, wie wir sahen, von Heidegger so gut wie immer als eine sekundäre Form von Metaphysik apostrophiert wird, kann er vom »ursprünglich christlichen Glauben«[1] oder vom »Glauben« schlechthin reden in einem völlig anderen Sinne, so zwar, daß die zur Metaphysik gewordene Theologie gerade der große Abfall von diesem ursprünglich christlichen Glauben ist, weil ihre Gedanken »einer dem Glauben fremdartigen Philosophie« »entlehnt« sind[2]. Ob die christliche Theologie, so schreibt Heidegger geradezu mahnend[3], sich der griechischen Philosophie zu ihrem Nutzen oder zu ihrem Schaden be-

---

[1] Einf. i. d. Metaph., S. 6. [2] Holzwege, S. 19. [3] Was ist Metaphysik?, S. 18.

mächtigt hat, das sollen die Theologen aus der Erfahrung des Christlichen entscheiden, indem sie das Wort des Apostels Paulus bedenken, wonach Gott die Weisheit der Welt (die πρώτη φιλοσοφία, die die Ἕλληνες ζητοῦσιν) zur Torheit gemacht hat. In beschwörender Redeweise fragt er: »Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?«

Jenes, was er »das Christliche« nennt, meint[1] »das christliche Leben, das einmal und für kurze Zeit vor der Abfassung der Evangelien und vor der Missionspropaganda des Paulus bestand«. Dieses christliche Leben hat aber dann doch in der »Christlichkeit des neutestamentlichen Glaubens«[2] seinen gemäßen Niederschlag gefunden, weshalb dieser neutestamentliche Glaube sehr wohl abgesetzt wird gegen das Christentum, das als weltlich-politische Erscheinung der Kirche und ihres Machtanspruches innerhalb der Gestaltung des abendländischen Menschentums und seiner neuzeitlichen Kultur von Nietzsche bekämpft wurde[3]. Eine Auseinandersetzung mit diesem Christentum ist, so betont Heidegger an selbiger Stelle, keineswegs und unbedingt eine Bekämpfung des Christlichen. Dieses Christentum nämlich ist – so zitiert Heidegger Nietzsche – »Platonismus fürs Volk«.

Wenn Heidegger dann urteilt, daß das Reden vom höchsten Seienden und das Denken an das Sein selbst, aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung schlechthin ist, falls beide sich in die Theologie des Glaubens einmischen[4], so kann sich auch dieses Urteil nicht aus der Erfahrung des Denkens ableiten, sondern kann nur aus der Erfahrung des Christlichen sprechen, das allerdings seiner Andersartigkeit gerade auch im Wissen um die Erfahrung des Denkens innewerden kann. So wird es auch *dem Wort des Apostels* entnommen, daß die Philosophie für den Glauben Torheit ist.

Dabei ist zu beachten, daß nach Heideggers Meinung die Torheit der Philosophie nicht erst in ihrem neuzeitlich-metaphysischen Objektivieren, sondern schon im Fragen ihrer Grundfrage besteht: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?«[5] Deshalb bezeichnet es Heidegger als abwegig, den Glauben als die Beantwortung dieser Grundfrage zu verstehen, weil das, was im Glauben geglaubt wird, auf diese Frage keinen Bezug hat und wesensmäßig auch gar nicht haben kann[6]. Was wäre auch der Glaube, wenn er die Beantwortung einer für ihn

[1] Holzwege, S. 202.
[2] AaO, S. 203.
[3] AaO.
[4] Holzwege, S. 240.
[5] Einf. i. d. Metaph., S. 5f.
[6] AaO.

schon törichten Frage sein wollte! »Die Unbedingtheit des Glaubens und die Fragwürdigkeit des Denkens sind zwei abgründig verschiedene Bereiche.«[1]

Nach alldem ist es sicher eine oberflächliche Konsequenzmacherei, wenn man folgert: 1. Heidegger kehrt sich von der Metaphysik weg. 2. Heidegger sagt, daß die Metaphysik auch der Theologie schädlich ist. 3. Also ist das, zu dem das Denken Heideggers sich hinkehren will, zumindest nahe bei dem zu finden, an was sich die Theologie zu halten hat. Wir können nur sagen: Heidegger läßt in seinen bisherigen Veröffentlichungen das Verhältnis seiner Aussagen über den ursprünglich christlichen Glauben zu seinem Wort über den göttlichen Gott, zu dem das Denken unterwegs ist, im Dunkeln, wenn auch einiges dafür spricht, daß der Abgrund, von dem er spricht, auch nach seiner Meinung die Theologie nicht nur von der Metaphysik, sondern auch von dem Weg des ursprünglichen Denkens trennt.

Zur Beantwortung dieser Frage ist also letzten Endes die Theologie schlechthin an sich selbst, d. h. an *ihren* Grund, das Neue Testament, verwiesen. Wir können deshalb auch nicht sagen: Bis da- oder dorthin können wir Heidegger folgen, von hier oder da an müssen wir uns von ihm trennen[2]. Wir müssen uns als Theologen vielmehr, gerade wenn wir mit Heidegger »auf dem Weg« (und d. h. ja: in der Welt) sind, vom Grund der Theologie her vor die Entscheidung stellen lassen. Es geht also nicht um die Frage nach möglichen Irrtümern Heideggers, sondern um die Entscheidung, zu der wir, mit Heidegger zusammen in der »Irre« befindlich, gerufen werden.

3. Was ist Theologie?

Ist Theologie angesichts des aufgezeigten Dilemmas der Theologie überhaupt noch eine Möglichkeit? Heidegger jedenfalls bejaht dies. Zwar wäre[3] »christliche Philosophie« ein »hölzernes Eisen und ein Mißverständnis«. Aber die »wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie« bleibt davon unberührt. Heidegger sagt: »Es gibt eine denkend-fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt, d. h. des Glaubens. Das ist dann Theologie.«[4]

Wenn wir uns nun aber fragen, was nach all unseren Ausführungen der Ertrag ist, den die Theologie aus Heideggers Denken ernten kann

---

[1] Was heißt Denken?, S. 110.

[2] Vgl. den Schlußabsatz unseres I. Kapitels, wo bereits gesagt ist, daß die Entscheidung des Glaubens sich »nicht an bestimmter Wegegabelung« vom Denken abzweigt.

[3] Einf. i. d. Metaph., S. 6. [4] AaO.

so müßten wir eigentlich sagen, daß die Ausbeute ziemlich gering ist, wenn wir davon absehen, einzelne Heideggersche Gedanken zu christianisieren.

Abgesehen von dem Aufweis der onto-theo-logischen Struktur der Metaphysik und dem Hinweis auf die Herkunft des Gottes in der Metaphysik ist nur gesagt, daß der Logos des Neuen Testamentes keine Antwort auf die Seinsfrage ist, daß die Seinsfrage vielmehr Torheit ist für den Glauben, daß die Theologie deshalb aufhören soll, sich jeweils der Philosophie zu bemächtigen, daß es aber dennoch eine denkend-fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt gibt und daß dies dann Theologie ist.

Freilich, selbst wenn wir es einmal bei der Feststellung belassen wollten, daß hier zumindest quantitativ wenig herausspringt, so ist das, was gesagt wird, doch höchst beunruhigend, wenn wir es nicht einfach überhören oder umdeuten, sondern einmal ernst nehmen.

Abgesehen davon, daß es immer peinlich ist, wenn uns so schöne Früchte vor die Nase gehalten werden und wenn uns dann gesagt wird, wir dürften sie nicht nehmen, so könnten wir nun allerdings behaupten – und das ist ja oft genug geschehen –, daß umgekehrt Heidegger es sei, der ganz offensichtlich christliches Gedankengut in säkularisierter Form für seine Philosophie fruchtbar macht. Heidegger weist diese Behauptung allerdings zurück. Dennoch mag einen die Frage bedrängen: Wer beutet hier wen aus? Einfach sollten wir es uns jedenfalls nicht mit dieser Frage machen, schon gar nicht einfach etwa zugunsten der Theologie! Aber mit all diesen Fragen der Interpretation sind wir auf keinen Fall der Entscheidung, vor die wir theologisch gestellt sind, enthoben. Es wird gut für uns Theologen sein, wenn wir uns von Heidegger in echte Verlegenheit bringen lassen: Wo kommen wir mit unserer Theologie hin, wenn es wahr ist, daß das Denken an das Sein als Sein die Gotteslästerung schlechthin ist, falls es sich in die Theologie des Glaubens einmischt?

Ist es nicht einigermaßen überraschend, daß Heidegger sein Denken durchaus nicht als ein die Theologie verdrängenden Ersatz für die Theologie ansieht, daß er vielmehr die Theologen an die eigentliche Größe *ihrer* Aufgabe gemahnt? Worin besteht denn diese eigentliche Größe der Aufgabe der Theologie? Was sollen denn nun die Theologen eigentlich machen?

Aber da läßt uns Heidegger nun ziemlich allein und sagt, das sollen wir aus der Erfahrung des Christlichen entscheiden. Ich glaube nicht, daß wir Anlaß haben, hier überheblich zu werden und zu sagen, für diese Ermahnung brauchten wir Herrn Heidegger nicht, nachdem sich der reformatorische Ansatz in der heutigen Theologie so gut durchgesetzt

habe. Vielleicht müssen wir doch KARL BARTHS Bemühung, die Theologie aus dem *ἄλλο τριβεῖν*, dem Allotria, herauszureißen, wieder ganz von vorne beginnen, in vielen Punkten allerdings vielleicht auch gegen BARTH selbst! Daß die Größe dieser Aufgabe zugleich auch ihre Schwere und Schwierigkeit ist, daß wir also hier nicht von heute auf morgen ein neues Rezept für eine Theologie vorlegen können, ist klar. Das denkend-fragende Durcharbeiten der christlich erfahrenen Welt ist vor allen Dingen ein geduldiges Arbeiten und wird nicht eines Tages zu einem endgültigen Abschluß kommen, sondern je und je neu aufzunehmen sein. Wir schließen deshalb ab nur mit der Andeutung eines Versuchs, ohne auch nur annähernd die Fülle der Probleme, die hier entstehen, sichtbar werden lassen zu können.

Was könnte es bedeuten, daß die Theologie eine denkend-fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt ist? Daß diese christlich erfahrene Welt nicht eine christliche Welt sein kann, bedarf keiner Erwähnung. Schon gar nicht kann so etwas wie eine christliche Weltanschauung gemeint sein.

Christlich erfahrene Welt? Der das Neue Testament konstituierende Ruf ist doch ein Ruf aus der Welt heraus! Die Welt kann deshalb nicht zum Thema der Theologie werden, auch nicht eine christlich – und das hieße in diesem Falle negativ – qualifizierte Welt. Das denkend-fragende Durcharbeiten der christlich erfahrenen Welt ist nicht ein Umqualifizieren des Heideggerschen Weltbegriffes. Das Wort Heideggers, wonach die Theologie ein denkend-fragendes Durcharbeiten der christlich erfahrenen Welt, »d. h. des Glaubens«, ist, wäre nach seinem natürlichen Verständnis auch so zu verstehen, daß damit die »Welt des Glaubens«, der eigene Bereich des Glaubens und der Glaube »als eine eigene Weise, in der Wahrheit zu stehen«[1], gemeint ist.

Hier setzt nun aber unsere theologische Entscheidung ein, dieselbe, die auch schon gegenüber dem göttlichen Gott zum Zuge kam. Diese Entscheidung wird dadurch verschärft, daß wir die Welt, aus der wir herausgerufen werden, nicht einfach als die arge Welt verstehen, die sich aus Huren und Verbrechern, Geldwechslern und Lügnern, ablaßpredigenden und heuchlerischen Priestern und aus atheistischen oder rosenkranzbetenden Politikern zusammensetzt.

Welt ist vielmehr neutestamentlich, wie Heidegger selbst aus WALTER BAUERS Johanneskommentar entnimmt, bzw. folgert, »das Wie eines Gott abgekehrten Menschseins«[2]. Der Ruf aus der Welt heraus ist also

---

[1] Einf. i. d. Metaph., S. 6.
[2] Vom Wesen des Grundes, S. 23.

der Ruf zur Abkehr von diesem Abgekehrtsein. Wie ist dieses Wie des Gottabgekehrtseins zu verstehen? Das Neue Testament sagt, daß es ein der Finsternis Zugekehrtsein ist. Worin besteht aber die Finsternis?

These VIII: *Der Finsternischarakter der Welt beruht auf ihrem Lichtungscharakter!*[1].

Der Finsternischarakter der Welt beruht darauf, daß das ὡς zur Herrschaft gelangt: Lachen *als* Lachen, Weinen *als* Weinen, Gehorsamsein *als* Gehorsamsein. Er beruht darauf, daß sich die linke Hand in dem, was sie tut und wie sie es tut, der rechten Hand gelichtet sein lassen will. Er beruht darauf, daß das Werk als sich selbst lichtendes dem Ankommen einer Eigentlichkeit die Wahrheit erstreitet. Der Finsternischarakter der Welt beruht auf dem Kommen des θεῖος θεός, des göttlichen Gottes, den das Neue Testament den θεός τοῦ αἰῶνος τούτου nennt.

Dem Neuen Testament geht es aber nicht um die Erkenntnis dieser Welt, zumindest nicht thematisch. Die thematische Zuwendung zu dieser Welt, selbst mit dem Ziel der negativen Qualifizierung, wäre schon Ungehorsam gegenüber dem Ruf zur Abkehr von dieser Welt, was freilich nicht bedeuten kann, daß die Theologie sich an sicherem Ort außerhalb der Welt abspielt, daß die Theologie nicht ständig sich der Irre des Lichtens ausgesetzt wüßte, daß nicht gerade sie sich ihres Dilemmas bewußt sein müßte, daß sie sich nicht als menschliche Bemühung (»Durcharbeiten«!) mit dem Denker im gleichen Boot sitzend (auf dem Weg seiend, d.h. in der Welt seiend) wissen müßte.

Zum Thema der Theologie gehört *der* Gehorsam gegenüber der Forderung Jesu, der sich zugleich von dem Gelichtetsein des Gehorsams abkehrt. Daß der Gehorsam gegenüber dem Befehl Jesu zugleich diese Gottwelt mit ihrem Weltgott schon im Rücken hat, das ist das Thema der Theologie, wobei es ihr auszustehendes Dilemma ist, dies zum *Thema* (welches als solches ja wieder auf Lichtung abzielt) machen zu müssen, aber nun doch zu *müssen*, wenn sie die Größe ihrer Aufgabe wahrnehmen will. Das Thema der Theologie ist der »articulus stantis et cadentis ecclesiae«. Inwiefern?

Weil Glauben heißt: Die Welt im Rücken haben, und nun eben diese Welt, deren Finsternischarakter auf ihrem Offenbarungscharakter beruht.

---

[1] In »Kerygma und Kunst«, S. 96, hatte ich formuliert: »Der Finsternischarakter der Welt beruht auf ihrem Offenbarungscharakter.« Mit dieser damaligen Formulierung war die Richtung der Kritik gegenüber dem theologischen Offenbarungsbegriff hervorgehoben. Unsere obige These spricht nun nicht vom »Offenbarungscharakter«, sondern vom »Lichtungscharakter«, um die Entscheidung gegenüber dem Denken herauszustellen. Beide Formulierungen meinen im Grunde aber dasselbe, nämlich »das Selbe«.

Dem Befehl Jesu gehorchen, indem zugleich die Möglichkeit solcher Lichtung in unserm Rücken ist, das könnte vielleicht heißen: ohne des Gesetzes Werke gerecht werden sola fide.

Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers

Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie[1]

von

Gerhard Ebeling

I. Zu sinnvoller Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie im Gespräch zwischen Philosophen und Theologen ist folgendes zu bedenken:

1) Der Eindruck deutlicher Unterschiedenheit von Philosophie und Theologie ist dadurch hervorgerufen,

a) daß diese Namen historisch und gegenwärtig im allgemeinen unbestritten Erscheinungen bezeichnen, die in sachlicher, institutioneller und personeller Hinsicht unterschieden sind, nämlich – vulgär formuliert –: einerseits das rein vernünftige Bedenken der Wirklichkeit als solcher und im Ganzen, anderseits das am christlichen Glauben orientierte Bedenken des Wortes Gottes;

b) daß die verschiedene Herkunft beider Erscheinungen zugleich bleibend deren sachliche Verschiedenheit bedingt: nämlich die Bindung an den Aufbruch philosophischen Fragens im Griechentum einerseits und an die christlich verstandene biblische Überlieferung anderseits.

2) Die Unterscheidung von Philosophie und Theologie ist jedoch unter verschiedenen Gesichtspunkten problematisch.

a) Beide Traditionsströme sind eine unwiderrufliche Verbindung eingegangen: Die Philosophie ist beeinflußt worden durch die Begegnung mit dem christlichen Glauben und die christliche Theologie durch die Begegnung mit der Philosophie – ein Vorgang, der als solcher und in seiner Ausstrahlung nicht umfassend genug verstanden werden kann.

b) Die angedeutete Verquickung gilt in verschiedener Weise: Die

---

[1] Die nachstehende Problemskizze diente als Vorbereitung auf ein Gespräch mit Martin Heidegger, der an den beiden letzten Sitzungen meines Seminars im WS 1960/61 über »Die Philosophie M. Heideggers und die Theologie« teilzunehmen die Freundlichkeit hatte. Dem Gespräch selbst lag als Text Luthers Disputatio de homine von 1536 (WA 39, 1; 174–180) zugrunde.

Philosophie trägt zwar von ihrem griechischen Ursprung her ein »theologisches« Moment in sich, das sie aber nicht als ganze bestimmt und nicht angewiesen sein läßt auf die Begegnung mit der christlichen Theologie. Nur die faktische Begegnung mit dem Christentum (in Geschichte und Gegenwart) macht für die Philosophie je nach Umständen Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie erforderlich und bedeutsam. Für die Theologie dagegen – jedenfalls in ihrer die Tradition bestimmenden Gestalt – wurde die Begegnung mit der Philosophie konstitutiv und ist ein notwendiges Element ihrer Aufgabe, den Glauben denkend zu verantworten, geblieben.

c) Was Philosophie und was Theologie ist, läßt sich in der Weise neutraler »historischer« Begriffsbildung nur ungenau und unsachgemäß sagen. Was Philosophie ist, ist selber eine philosophische Frage, die zum Vollzug philosophischen Denkens herausfordert und darum philosophisch umstritten ist. Das Entsprechende gilt von der Theologie. Die Begegnung von Philosophie und Theologie kann also nicht *das* philosophische Verständnis von Philosophie und *das* theologische Verständnis von Theologie als gegeben voraussetzen. Sie vollzieht sich als Begegnung *bestimmten* philosophischen und *bestimmten* theologischen Denkens, jedoch so, daß jeweils auch dies kritisch mit zu bedenken ist.

d) Philosophie schließt notwendig ein philosophisches Verständnis dessen ein, was christliche Theologie ist, wie auch die Theologie den Ort der Philosophie theologisch bestimmt. Entsprechend wird auch das Verhältnis von Philosophie und Theologie entweder philosophisch oder theologisch verstanden. Die Begegnung kann sich darum nicht auf neutralem Boden vollziehen, sondern nur in der Weise von Einverständnis oder Streit, bzw. von beidem in verschiedener Hinsicht, wobei auch die Beurteilung dieses Sachverhalts und die Grenzziehung zwischen Einverständnis und Streit umstritten sein können.

e) Solange Philosophie und Theologie unterschieden bleiben, ist es unmöglich, daß eine völlige Verständigung über ihr Verhältnis zueinander eintritt. Denn die Verschiedenheit erstreckt sich gerade auf die Verständigungsmittel. Das Gespräch zwischen beiden nötigt Philosophie und Theologie, sich je als das, was sie sind, zu erkennen zu geben, und führt so – bestenfalls – gegenseitig zu strengerer Erfassung ihrer Aufgabe. Die rechte Begegnung mit der Philosophie macht die Theologie theologischer; die rechte Begegnung mit der Theologie macht die Philosophie philosophischer.

f) Philosophie und Theologie können sich gegenseitig nur begrenzt gelten lassen und begegnen sich darum letztlich streitend. Dabei führt die Haltung philosophischen Fragens, wie es scheint, am ehesten zur

Toleranz, schließt aber die Möglichkeit vernichtender Überwindung der Theologie durchaus ein. Theologie dagegen betont, ihrem assertorischen Charakter entsprechend, die bestehende Strittigkeit – freilich als letztlich überwundene; doch kann sie – ohne daß dies den Gewissensanruf an die Person auch des Philosophen beeinträchtigte – nicht im Bereich des Vorletzten das Aufhören von Philosophie wollen, ohne sich selbst preiszugeben.

g) Die Schwierigkeiten im Verhältnis von Philosophie und Theologie weisen darauf hin, daß es ungleichartige und darum nicht unmittelbar vergleichbare Größen sind.

3) Als Wegweisung für ein Gespräch zwischen Philosophen und Theologen ergibt sich daraus:

a) Die Besinnung auf die Struktur des Verhältnisses von Philosophie und Theologie warnt vor einem Verharren bei dieser allgemeinen Problemstellung. Jedoch kann jede bestimmte Fragestellung im philosophisch-theologischen Gespräch nur dann fruchtbar erörtert werden, wenn sie daraufhin bedacht wird, inwiefern sich darin das zwischen Philosophie und Theologie letztlich Strittige anmeldet.

b) In die konkrete Ausrichtung des philosophisch-theologischen Gesprächs führt das Beanspruchtsein durch dieselbe Zeit in Hinsicht auf deren Sprachkrise und auf die Wahrnehmung des schlechterdings Notwendigen. Als Zeitansage (nicht etwa bloße Zeitanalyse) treten Philosophie und Theologie mit dem, was sie verbindet und was sie trennt, in Erscheinung.

c) Philosophie und Theologie treffen sich als verschiedene Weisen des Wortes. Philosophische Rede ist selbst das Wort, um das es der Philosophie zu tun ist: welches das Fragen fragender macht. Theologische Rede ist dienend auf das Wort der Verkündigung gerichtet: welches das Gewissen gewiß macht.

II. Die Begegnung mit dem Denken M. Heideggers gibt der Theologie in erster Linie folgendes zu denken:

1) Das Denken des Seins denkt das Ungefragte in der Geschichte der Metaphysik und leitet damit hin zur Überwindung der Metaphysik.

a) Als radikales Umdenken gegenüber dem metaphysisch bestimmten Denken tritt das Denken des Seins der gesamten Geschichte der Philosophie gegenüber und macht seine eigene vorgängige Einordnung als »Philosophie« fraglich. Für die Theologie entsteht dadurch insofern eine völlig neue Gesprächssituation, als ihr nun ein Denken begegnet, welches das, was alles bisherige philosophische Denken unausgesprochen be-

stimmte, nämlich die Seinsvergessenheit, denkend zu überwinden ver sucht.

b) Trotzdem darf die Theologie vom Denken des Seins nicht etwa di Überwindung der Problematik des Verhältnisses von Philosophie un Theologie erwarten. Insofern bleibt das Seinsdenken in Solidarität mi der gesamten Philosophie, als es sich nicht auf das im Namen Jesu ver kündigte Wort des Glaubens einläßt.

c) Das Denken des Seins stellt vielmehr die Theologie in Frage al selbst dem metaphysischen Denken verfallen und darum am »Töte Gottes« schuldig. Dabei bleibt es als Frage an die Theologie in de Schwebe, ob Glaube im Sinn des anfänglichen christlichen Lebens über haupt Theologie verträgt, d. h. sich »denken« läßt, und ob Theologie nich wesenhaft dem metaphysischen Denken verhaftet ist.

d) Die betonte Neutralität dem christlichen Glauben gegenüber un die Offenheit für ein neues Zur-Sprache-Kommen des Göttlichen läßt e auch in veränderter Situation dabei bleiben, daß die Philosophie nich der christlichen Theologie die Gottesfrage überlassen kann. Die Theologi bleibt auch durch das Denken des Seins vor die Frage gestellt, in welche Sinne und mit welchem Recht sie philosophischer »Theologie« als theo logische »Theologie« entgegentritt.

2) Theologie im reformatorischen Sinne ist an der Unterscheidung vo Gesetz und Evangelium als der Grund-Erfahrung des Glaubens orientiert Von daher wird ihr das Denken Heideggers in folgender Hinsicht bedeut sam:

a) Dieses Denken ist, weil nicht Wort des Glaubens, nicht Evangelium sondern Interpretation des Gesetzes. Die nicht vom Evangelium bestimmt Interpretation des Gesetzes steht zum Glauben in doppelter Relation Als das Gesetz zur Sprache bringend, bringt sie das zur Sprache, was de Menschen als Menschen und darum auch den Glaubenden angeht. I dem Maße, wie darin Wirklichkeit offenbar wird, entspricht dies de Glauben selbst – so, wie das Gesetz dem Evangelium entspricht. Jedoc als Gesetz und Evangelium nicht unterscheidendes Denken bringt e gerade nicht das Gesetz *als* Gesetz zur Sprache und steht so zum Glaube im Widerspruch, wie das Gesetz dem Evangelium widerspricht.

b) Ohne Rücksicht auf diesen Widerspruch zum Glauben hält de Glaube den Menschen gerade dazu an, sich auf die Überzeugungskra und d. h. auf die Erfahrungsmacht gegenwärtiger Gesetzesauslegung i Gestalt denkender und dichtender Zeitansage prüfend einzulassen. J unverstellter darin das Gesetz gegenwärtig zur Sprache kommt und j reiner darum auch der Widerspruch zum Evangelium laut wird, des

bedeutsamer ist es für den Glauben. Denn weil der Glaube vom Evangelium als der Erfüllung des Gesetzes lebt, ist er in seinem Element, wo es um die Erfahrung des Gesetzes geht.

c) Inwiefern das Denken Heideggers in überzeugender, erfahrungsbezogener Weise Gesetz auslegt und darum für die Theologie bedeutsam ist, kann vielfältig angegeben werden. Es kann sich nicht um pauschale Übernahme und Verzicht auf kritische Auseinandersetzung im einzelnen handeln. Entscheidend freilich ist, daß sein Denken als Fragen nach der Überwindung von Metaphysik erregend an die Wurzel des abendländischen Geistes rührt und damit an das Problem, das heute in bedrängender Weise an der Zeit ist.

d) Ebenso wenig, wie das, was in Heideggers Denken in Bewegung geraten ist, schon überschaubar ist, läßt sich vorwegnehmen, wie Theologie der dadurch ihr erwachsenden Aufgabe gerecht wird, bzw. ob sie ihr gerecht werden kann. Doch ist die Beobachtung ermutigend, daß die Theologie schon seit Luther sich vor das Problem der Überwindung der Metaphysik gestellt sieht, so unzureichend und darum noch »metaphysisch« auch alle bisherigen Versuche sein mögen, dieser Wegweisung der Reformation als einer Wegweisung gerade zum genuin Biblischen, also zum »Wesen« des Glaubens zu folgen. So fordert nicht bloß eine Fülle einzelner Denkmomente, sondern vor allem die Grundorientierung auf Geschichte und Sprache eine Begegnung zwischen Heideggers Denken und der Theologie, und zwar darum, weil diese Begegnung Ereignis *ist*.

3) Die Begegnung mit Heideggers Denken gibt der Theologie vor allem dies zu denken, wie aus dem weitgehenden Einverständnis heraus gerade das zu verantworten ist, was das Seinsdenken nicht sagen kann und wodurch darum auch das, worin das Einverständnis besteht, unter ein anderes Vorzeichen kommt.

a) Die Befreiung des Denkens aus der Verkehrung in subjektivistisches und deshalb objektivierendes, vorstellendes, rechnendes Denken zu wesentlichem Denken muß sich daran bewähren, daß dem vorstellenden Denken, wie es vor allem der neuzeitlichen Wissenschaft eigen ist, der ihm gemäße Ort zugewiesen und die Frage nach seinem rechten Gebrauch beantwortet wird. Das läßt fragen, ob die »Wissenschaftlichkeit« der Theologie als die Weise, wie Theologie sich dem hermeneutischen Problem stellt, d.h. als Hermeneutik des Glaubens, nicht doch zu bejahen ist; ob Theologie nicht also mit Recht das Reden vom Glauben in den Bereich des Diskutierbaren bringt. Weiter wäre zu fragen, ob nicht gerade bei Überwindung des vorstellenden Denkens die Freiheit zu rechtem Gebrauch solcher Sprache eröffnet wird, die – wie die Sprache der Glau-

bensüberlieferung – scheinbar vorstellend gedacht, im vorstellenden Denken aber gerade mißbraucht ist.

b) Wird der Bann des metaphysischen Sprachverständnisses durchbrochen und das »Wesen der Sprache« als die »Sprache des Wesens«, das menschliche Sprechen als Ent-sprechen gedacht, so bleibt doch zu fragen, wie von daher der konkrete Ort der Sprache, die Mitmenschlichkeit, erhellt wird und worin die eigentliche Notwendigkeit und damit die wahre Macht des Wortes als des das Gewissen angehenden Wortes besteht. Theologie weiß sich verantwortlich für die rechte Wahrnehmung des Wortgeschehens in Gesetz und Evangelium.

c) Daß das metaphysische Reden von Gott dem christlichen Glauben ungemäß ist, hat die Theologie zwar je und je geahnt; aber erst jetzt beginnt ihr die Größe der Aufgabe klar zu werden, was es heißt, unmetaphysisch (und d.h. nach der vorherrschenden theologischen Tradition gott-los) von Gott zu reden. Wenn sie zu dem Bekenntnis steht: Verbum caro factum est (Joh 1, 14), dann wird sie in Orientierung an Jesus als dem Zeugen des Glaubens das von daher sich ereignende verbum fidei den Erfahrungsgrund sein lassen, von dem her Gott als der in Jesus verborgene, alle Gottesvorstellung zunichte machende und *so* offenbare anrufbar wird. Sie wird dagegen fragen, ob nicht die Abschließung des Denkens gegen das Glauben und die Erwartung, daß Gott dem Denken verheißen sein könnte, samt der Rede vom »Geviert« in der Metaphysik festhält und so von dem göttlichen Gott, weil dem Deus humanus, fernhält.

d) Die Frage nach der Differenz von Sein und Seiendem führt das Denken in die Erfahrung seiner Ohnmacht und eben damit der Macht des Seins. Es wäre ein Rückfall in metaphysisches Denken, die ontologische Differenz theologisch zu deuten. Wenn dagegen als theologische Differenz die von Gott und Geschöpf behauptet wird, so ist diese gegen Verwechslung mit der metaphysischen Differenz der zwei Welten nur dann geschützt, wenn sie konkret verstanden wird als die im Wortgeschehen sich ereignende Differenz von homo peccator und Deus iustificans. Dies ist es, was die Theologie in Atem hält.

Prophetenamt und Mittleramt[1]

von

Henning Graf Reventlow

Kaum eine Erscheinung im Alten Testament hat wohl so sehr die Wißbegier der Neuzeit erregt wie das Prophetentum, und doch gibt es kaum eine Erscheinung, die bis zum heutigen Tage noch mit so vielen Rätseln umgeben ist. Es hat eine Zeit gegeben, die mit viel Enthusiasmus die Ideale ihrer eigenen Gegenwart in diese Gestalten der Vergangenheit hineingelesen hat und in den Propheten die großen Charismatiker und Ethiker des Altertums schilderte. Es ist stiller um diese allzu phantasievollen Entwürfe geworden. Dennoch hat sich aus dieser durch die Namen DUHM[2] und HÖLSCHER[3] ausgezeichneten Forschungsepoche ein Grundansatzpunkt für das Verständnis des Prophetentums erhalten: es ist der Versuch, durch ein Eindringen in die ekstatischen Erfahrungen[4] oder, vorsichtiger gefaßt, das persönliche Gotteserlebnis[5] der Propheten dem

---

[1] Antrittsvorlesung, gehalten an der Theologischen Fakultät der Universität Kiel am 14. Dezember 1960 (in überarbeiteter Form).

[2] Israels Propheten, [2]1922. [3] Die Propheten, 1914.

[4] Vgl. bes. HÄUSSERMANN, Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie, 1932. HESCHEL, Die Prophetie, 1936. LINDBLOM, Die literarische Gattung der prophetischen Literatur, 1924 (speziell der Vergleich mit mittelalterlicher Revelationsliteratur). HEMPEL, Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben, 1930, S. 56ff. Noch EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, [2]1956, S. 88, äußert: »Letzte Quelle des Prophetenspruches ist der *Zustand ekstatischer Ergriffenheit.*«

[5] Hierfür sind charakteristisch die Arbeiten der 20er Jahre: HERTZBERG, Prophet und Gott, 1923. HÄNEL, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten, 1923. WEISER, Die Prophetie des Amos, 1929. SEIERSTAD, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia, 1946. Vgl. auch die Arbeiten MOWINKELS, The »Spirit« and the »Word« in the Pre-Exilic Reforming Prophets (JBL 53, 1934, S. 199–227); Ecstatic Experience and Rational Elaboration in the Old Testament Prophecy (Acta Or 10, 1935, S. 264–291); La Connaissance de Dieu chez les prophètes de L'Ancien Testament (RHPhR 22, 1942, S. 69–105), und bes. ROWLEY, The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study (HThR 38, 1945, S. 1–38 = The Servant of the Lord, 1952, S. 89–128).

Wesen ihres Auftretens näher zu kommen. Hier öffnete sich nun de modernen psychologischen Untersuchung ein weites Feld. Aber scho bald gerät man dabei an die Schranken, die einem solchen Versuch soga am lebenden Objekt, geschweige denn an so fernen Gestalten einer alte und erloschenen Kultur in großenteils unbekannten Lebensumstände gesetzt sind. Zudem machte man die Erfahrung, daß die Propheten bücher gerade an solchen erlebnismäßigen und persönlichen Mitteilun gen über die Propheten nur in recht abgeleitetem Sinn interessiert sind

So hat sich in neuerer Zeit ein anderer Weg des Verständnisses, der vo dem ersten weit abliegt, aufgetan: es ist der Versuch, das Prophetentum von der Form her, von der Institution, vom prophetischen *Amt* aus z deuten. Hier ist aber die Entwicklung wiederum recht einseitig verlaufen und zwar in eine vorwiegend religionsphänomenologische Richtung Schlagwort ist das sog. »Kultprophetentum«. Dabei ist man ebenfall bald an einen toten Punkt gelangt. Schuld daran ist offensichtlich, da man wieder die Maßstäbe aus einem fremden Bereich, nicht aus der dem Alten Testament eigenen Lebensraum genommen hat. Die phäno menologische Betrachtungsweise, eine allzu weitgehende Übernahm von in anderen Kulturkreisen beheimateten Motiven, hat ein abstrakte Bild von »Kultus« entworfen, in das die alttestamentlichen Prophete als »Kultpropheten« nun einfach nicht hineinpassen. Wenn es auch durch aus richtig ist, daß die israelitische Religion eine eminent »cultic rel gion«[1] ist, so ist sie es doch in ganz verschiedener Weise als etwa die Rel gion des alten Ägypten oder Babylon. Man muß das Alte Testament i erster Linie aus seinen eigenen Formen heraus zu verstehen suchen wenn man seinem besonderen Inhalt gerecht werden will.

Dabei lenkt sich von selbst die Aufmerksamkeit auf die einfachen, im mer wiederkehrenden Formen prophetischer Verkündigung, die scho in den Anfängen der gattungsgeschichtlichen Betrachtungsweise de Blick der Forscher auf sich gezogen haben[2]. Insbesondere sind es di stereotypen, immer wiederkehrenden Einleitungsformeln, mit denen di verschiedenen Sprucheinheiten in den Prophetenbüchern beginnen, i denen man den Schlüssel für das Verständnis des prophetischen Auftrag zu finden hoffte. Das ist in ihrer einfachsten Form die Ankündigung

---

[1] Kapelrud, Cult and Prophetic Word (Studia Theologica IV, 1951/52, S. 5–12 S. 5.

[2] Vgl. Gunkel, Die israelitische Literatur (Kultur der Gegenwart, I, 7, 1906 ders., Propheten, seit Amos (RGG[1], Bd. IV, Sp. 1875 ff.); ders., Einleitung in: Schmidt, H., Die großen Propheten (SATA 2, 2, [2]1923), S. XXXIV ff. Lindblom aaO, S. 97 ff. Köhler, Deuterojesaja, Stilkritisch untersucht, 1923, S. 102 Hempel, aaO, S. 58 f.

formel[1]: »So spricht Jahwe«, כה אמר יהוה. Die Ursprünge dieses Ausdrucks als einer Orakelformel[2] und in ihrer profanen Parallele als Botenspruch[3], schließlich als formelhafte Wendung im Briefformular[4] sind, mit ihren außerisraelitischen Entsprechungen, von der Forschung einleuchtend herausgestellt worden. Da man aber eben nur die Entsprechungen, in fremden Lebensbereichen, deutlich machte, ist jedoch diese Bestimmung meist im Formalen steckengeblieben und hat zu einer Klärung des Wesens des prophetischen Auftrags nur wenig beitragen können. Seine inhaltliche Bestimmung mußte man weiterhin »von der in ihm Ausdruck suchenden psychischen Gegebenheit her«[5] auffüllen.

Die einfache Formel »So spricht Jahwe« kann auch ohne Frage für eine Ermittlung des Verkündigungsvorgangs, der hinter ihrer Proklamation verborgen liegt, nichts hergeben, da sie als isoliertes Phänomen keinen Anknüpfungspunkt für eine solche Untersuchung bietet. Erst eine in mehreren Akten ablaufende Handlung eröffnet die Möglichkeit zu Vergleichen und von daher zu einer Bestimmung ihres Sitzes im Leben.

Nun gibt es, und auch das ist bereits beobachtet worden, tatsächlich eine solche Ausweitung der Ankündigungsformel »So spricht Jahwe« in mehrere Akte. Schon LINDBLOM hat festgestellt[6], daß an nicht wenigen Prophetenstellen die Ankündigungsformel durch einen vorhergehenden ausdrücklichen, von Jahwe an den Propheten gerichteten Wortauftrag: »Du sollst sprechen« (oder: »sprich«) – »So spricht Jahwe« erweitert ist. Besonders bei Ezechiel findet sich diese Stilform mit großer Regelmäßigkeit, und daraus hat LINDBLOM geschlossen, daß sie auch von diesem Propheten eingeführt worden ist[7]. v. RABENAU[8] hat diesen Befehlen andere ähnliche hinzugesellt und sie alle unter dem Begriff »Kurzaufträge« zusammengefaßt[9].

Ein festerer Boden für eine gattungsgeschichtliche Untersuchung läßt sich aber erst gewinnen, wenn man die Formgrundlage noch ein Stück erweitert. Dabei darf man nicht bei dem der Wortankündigungsformel »So spricht Jahwe« unmittelbar vorhergehenden Bestandteil des Wortauftrags »Du sollst sprechen«, ואמרתה bzw. אמר stehenbleiben. Hier schlei-

---

[1] HEMPEL, aaO, S. 58. Vgl. auch LOFTHOUSE, »Thus hath Jahwe said« (AJSL 40, 1923/24, S. 231–251).

[2] LINDBLOM, aaO, S. 97f.

[3] KÖHLER, aaO; LINDBLOM, aaO, S. 106ff.

[4] LINDBLOM, aaO, S. 113ff.

[5] HEMPEL, aaO, S. 56.

[6] AaO, S. 110ff.

[7] AaO, S. 112.

[8] Die Entstehung des Buches Ezechiel in formgeschichtlicher Sicht (Wiss. Zeitschr. d. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellsch.- und Sprachwiss. Reihe V, 1955/56, S. 659ff.).

[9] AaO, S. 668f.

chen sich dann allerlei Stellen ein, die in Wirklichkeit dem in Frage ste henden Formkreis gar nicht angehören, weil es sich nämlich um regel rechte Botengänge handelt, bei denen der Prophet zu bestimmten Per sonen an bestimmte Orte geschickt wird, um ihnen einen besondere Auftrag Jahwes zu übermitteln. LINDBLOM, der die These verficht, da Ezechiel der Schöpfer der Stilform des Wortauftrags sei, kommt bei eine ganzen Anzahl der von ihm untersuchten Jeremia-Stellen auch sofort z diesem Ergebnis[1]. Dann besteht kaum ein Wesensunterschied mehr z den gleich darauf[2] genannten Beispielen von Botenaufträgen aus der profanen Leben. Zu formgeschichtlich wichtigen Erkenntnissen komme wir erst, wenn wir noch weitere Akte im Zusammenhang der genannte Ausdrücke mit einbeziehen. Auch eine allzu enge Beschränkung auf de Wortstamm אמר ist nicht angebracht, denn wenn auch dieser Stamm di ursprünglichste Form darzustellen scheint, hat anscheinend später doc eine gewisse Aufweichung stattgefunden.

In der Tat läßt sich aber ein über die beiden Bestandteile Wortankün digungsformel (Botenspruch)[3] und voraus gehenden Wortauftrag noc weit hinausgehendes, eine ganze Anzahl von aufeinanderfolgenden Akte umfassendes Wortübermittlungsschema für den Prophetenspruch fes stellen. Ein solches Schema mit mehreren Akten findet sich vor aller bei dem Propheten Jeremia und ist dort zuerst von WILDBERGER in sei ner Dissertation, »Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia« entdeckt worden:

»Ein vollständiger Bericht einer an den Propheten ergangenen Offen barung ist aus folgenden Elementen zusammengesetzt:

a) Eine Formel, die das Offenbarungsgeschehen aussagt.., *Revelation formel.*

b) Befehl Jahwes an den Propheten (geh, ruf, sag, du sollst sage tritt, schreibe u.a.), *Prophetenbefehl*[5].

c) Aufforderung an die Angeredeten zu hören (Hört das Wort Jahwe Haus Israel o.ä.), *Aufruf.*

d) Formel, die das Jahwewort an die Öffentlichkeit einleitet.., *Bote formel.*

e) Das Jahwewort selbst, der *Botenspruch.*

f) Die Formel ne'um-jahwä... Steht sie inmitten eines Botenspruche

---

[1] AaO, S. 111; z.B. für Jer 13, 13; 15, 2; 19, 11; 36, 29 – anders liegen d Dinge bei Jer 26, 4; 28, 13; 34, 2; 39, 16; 43, 10.

[2] S. 112. [3] KÖHLER, aaO. [4] Zürich, 1942.

[5] Wir sprechen von »Wortauftrag«, weil wir hier schärfere Abgrenzungen vo nehmen und weiter aufgliedern; der Befehl umfaßt ein הלוך (לך) und ein אמרתה s.u.

dient sie als *Zwischenformel*, um daran zu erinnern, wer der Sprechende ist, steht sie am Ende, so dient sie als Abschluß *(Endformel)*.«[1]

Welche Bedeutung hat dieses Schema? Die Antwort, die WILDBERGER selbst auf diese Frage gibt, kann wenig befriedigen. Genau wie v. RABENAU es unabhängig von WILDBERGER für Ezechiel vermutet[2], sieht WILDBERGER den Grund für die Verwendung dieser Einleitung durch Jeremia in der Absicht des Propheten, seine Worte als von Jahwe stammend zu legitimieren. Es handelt sich um eine Reflexion des Propheten über den Empfang und die Übermittlung des von ihm empfangenen göttlichen Wortes. Das soll einmal mit der besonders erschwerten Stellung Jeremias in den Zeiten des Umbruchs, zum andern aber auch mit der Eigenart des Propheten, mehr über seinen persönlichen Verkehr mit Gott nachzudenken und zu berichten, zusammenhängen[3]. Andererseits soll es sich aber nicht um ein künstlich geformtes Gebilde handeln, sondern »um eine fest geprägte Form, die jedermann geläufig war und deren sich nun eben auch der Prophet bediente, um als Nabi, Sprecher Jahwes, seine Botschaft auszurichten[4]«. Das erste würde auf eine persönliche Urheberschaft des Propheten an der Form hinauslaufen, ganz ähnlich, wie LINDBLOM es für seine Doppelformel annahm[5], nur daß dieser sie Ezechiel zugutehalten und Jeremia gerade absprechen wollte. Eine solche individualistische Auffassung widerspricht aber aller Erfahrung in der formgeschichtlichen Erforschung des Alten Testaments, die uns inzwischen gelehrt hat, daß sich hinter geprägten Formen viel öfter auch feste, alteingeführte Institutionen verbergen, als es die moderne, auf die Persönlichkeit ausgerichtete Denkweise vermuten möchte. Das zweite kommt dieser Erfahrung näher, läßt aber die Frage offen, aus welchem Sitz im Leben denn diese fest geprägte Form stammen soll, die jedermann geläufig war. Und wie soll Jeremia sie so einfach frei übernommen haben, wo doch Formen streng an den Sitz im Leben, zu dem sie gehören, gebunden sind? Bei der auch sonst verbreiteten Auffassung, daß die Propheten anderswo beheimatete Formen frei übernommen haben, wird das Gesetz der Traditionsübermittlung, wie es sich auf allen Gebieten immer einheitlicher herausgestellt hat, mißachtet und in unzulässiger Weise im Prophetentum ein institutionsfreier Raum ausgegrenzt, in den sich die Persönlichkeitstheologie hineinzuretten sucht. In Wirklichkeit spricht gerade das Vorkommen dieser Formel in den Prophetentexten eindeutig dafür, daß auch die Propheten in ganz bestimmter Weise institutionell gebunden sind, nach dem bekannten Satz der Formgeschichte, daß einer

---

[1] AaO, S. 49. [2] AaO, S. 669. [3] AaO, S. 41.
[4] AaO, S. 49. [5] Vgl. o. S. 271.

geprägten Form auch ein geprägter Sitz im Leben entspricht. Und di prophetischen Formen sind viel zu regelmäßig und verbreitet, als da gerade das Prophetentum hier eine Ausnahme machen sollte.

So weist uns das Vorkommen dieses mehrstufigen Wortübermittlung schemas einen neuen Weg, zu einem Verständnis der Institution de Prophetentums, des prophetischen Amtes zu kommen. Auch insofer müssen wir dabei über WILDBERGER hinausgehen – abgesehen davor daß uns ein über sein rein formales Anliegen, zu einer Unterscheidun von eigentlichem Jahwewort und persönlichen Ausführungen des Pro pheten zu kommen, hinausführendes Interesse leitet –, als wir die litera kritischen Operationen, mit denen WILDBERGER das Formelmaterial be Jeremia im voraus vereinheitlicht[1] und auf zwei Schemata[2] zusammen streicht, nicht gutheißen können. So weitgehende Eingriffe der angenom menen Redaktion in den Bestand erscheinen uns unmöglich, und di Unechterklärung einer Reihe von Abschnitten nicht ausreichend gerech fertigt. Jedoch fällt eine Auseinandersetzung mit der Literarkritik ar Jeremiabuch nicht in den Rahmen dieser Ausführungen.

Die Aufgabe, das erstmals von WILDBERGER aufgezeigte Wortübe mittlungsformular formkritisch zu würdigen, liegt also noch vor un wobei wir mit der Voraussetzung ernst machen müssen, daß sich hinte dieser Form auch ein bestimmter Sitz im Leben der Prophetie verbirg Dafür müssen wir vor allem die ersten vier Punkte des WILDBERGE schen Schemas[3] genauer betrachten, wobei sich noch innerhalb derse ben eine genauere Differenzierung ergibt. An den in Frage kommende Stellen läßt sich dann folgendes, in sechs Bestandteile zerfallendes Fo mular herausstellen:

1. Die Wortempfangsformel (WILDBERGER: Revelationsformel). Hi steht in der strengen Ausprägung stets a. das Wort דבר, b. der Urheb des Wortes: יהוה, c. der Empfänger, d. לאמר. a und b können entwed verbunden sein: דבר יהוה[4], oder es steht דבר allein am Anfang und dan am Schluß der Formel die Urheberangabe נאם יהוה[5]. Der Empfäng wird entweder, in der Schilderung des Vorgangs in der 3. Person[6], m Namen genannt[7], oder, wenn der Prophet selbst spricht, heißt es: »z mir«, אלי[8]. Die Abfolge der Teile innerhalb der Formel ist stets d gleiche; nur einmal[9] wird der Name Jeremias vorgezogen.

---

[1] AaO, S. 19ff. 24ff. [2] AaO, S. 24. [3] Vgl. o. S. 272.
[4] Jer 2, 1; 28, 12; 35, 12; 39, 15; 45, 8.
[5] Jer 7, 1; 11, 1; 26, 1; 34, 1; 35, 1.
[6] Im sog. »prophetischen Fremdbericht«, vgl. WILDBERGER, aaO, S. 30ff.
[7] Jer 7, 1; 11, 1; 28, 12; 34, 1; 35, 1; 35, 12; 43, 8.
[8] Jer 2, 1; 17, 19. [9] Jer 39, 15.

2. Der Befehl zu einer Bewegung. Die Grundform ist hier offensichtlich das הלוך, »geh!«, ein auffälligerweise durchweg in dem kategorischen Imperativ des Infinitivus absolutus erteilter Auftrag[1]. Zweimal tritt, in einer offensichtlich schon erweichten Form, das Verbum עמד an die gleiche Stelle[2], einmal ist eine symbolische Handlung eingeschoben, und ein (nicht im Inf. abs. stehendes!) קח, »nimm«, hat den entsprechenden Akt verdrängt. Zweimal ist das הלך mit einem zweiten, im Perf. cons. angeschlossenen Befehl verknüpft, einmal mit ebendemselben עמד[3], einmal mit יצא[4], dem ein eingeschobener Symbolauftrag vorausgeht.

3. Der Befehl zum Reden, im Perf. cons. angeschlossen. Hier steht gewöhnlich das אמרת[5]; ersatzweise können aber auch andere Verben des Redens wie קרא[6] oder דבר[7] an seine Stelle treten oder mit ihm verbunden auftreten[8].

4. Die Angabe des Empfängers der Botschaft. Hier ist die Form nicht so streng. Der Empfänger kann namentlich genannt sein[9]; es kann auch, wenn er schon im zweiten Akt auftrat, mit einem Suffix auf ihn zurückverwiesen werden[10]; oder sein Name kommt als Anrede in der folgenden direkten Rede vor[11].

5. Der Heroldsruf[12] (WILDBERGER: Aufruf): »Höret das Wort Jahwes«, שמעו דבר יהוה[13]. Dieser Bestandteil tritt nicht regelmäßig auf, sondern kann auch entfallen[14]. Daß er trotzdem zum Urformular der prophetischen Verkündigung gehört, kann man daran sehen, daß er an einigen Stellen, wie wir noch sehen werden[15], in einer Umwandlung dennoch versteckt enthalten ist, einem merkwürdigen Formzwang folgend.

6. Die Botenformel[16] oder Ankündigungsformel[17]: »So spricht Jahwe«, כה אמר יהוה. Sie findet sich ganz regelmäßig und ist nur in wenigen Fällen einer Überwucherung zum Opfer gefallen[18].

---

[1] Jer 2, 2; 3, 12; 17, 19; 19, 1; 28, 13; 34, 2; 35, 2; 35, 13; 39, 16. Nach BROCKELMANN, Hebräische Syntax, 1956, S. 1f., ist dies die älteste Form des Befehls und findet sich in der jüngeren Sprache der Chronik überhaupt nicht mehr.

[2] Jer 7, 2; 26, 2. [3] Jer 17, 19. [4] Jer 19, 2.

[5] Jer 7, 2; 17, 20; 19, 3; 22, 2; 26, 4; 28, 13; 34, 2; 35, 13; 39, 16; 43, 10.

[6] Jer 2, 2. [7] Jer 35, 2.

[8] Jer 3, 12; 7, 2; 19, 2; 26, 2.

[9] Jer 2, 2; 11, 2; 26, 2; 28, 13; 34, 2; 35, 13; 39, 16.

[10] Jer 17, 20; 35, 2; 43, 10. [11] Jer 7, 2; 17, 20; 19, 3; 22, 2.

[12] Nach v. RABENAU, aaO, S. 678; LINDBLOM, aaO, S. 1f. 3f. 23f.: »Predigtformel«.

[13] Jer 7, 2; 11, 2, s.u. S. 276; 17, 20; 19, 3; 22, 2.

[14] Eine Beobachtung, die der bei v. RABENAU, aaO, über die Verhältnisse bei Ezechiel vermerkten entspricht.

[15] S.u. S. 276. [16] KÖHLER, aaO, S. 102ff.

[17] HEMPEL, aaO, S. 58. – S.o. S. 270f. [18] Jer 35, 1f. 12f.

In dieser sechs- oder zumindest fünfstufigen Abfolge haben wir ein festes Formular der prophetischen Verkündigung vor uns. Das zeigt sich noch besonders an den Jeremiastellen, wo es scheinbar aufgelöst ist und dennoch gerade in der Freiheit der Zuspitzung eine strenge Bindung an die Form aufweist. Z. B. in dem Abschnitt Jer 26, 1–4. Hier ist die Stufe 3, der Befehl zum Reden, in zwei Phasen aufgespalten: a) eine allgemeine Aufforderung an den Propheten, die in das Tempeltor hineingehenden Juden anzureden, b) den eigentlichen Wortauftrag, auf den dann sofort die direkte Rede mit der Botenformel folgt. Zwischeneingeschoben ist eine Überlieferung über die zu erwartende Wirkung der Verkündigung: daß sie vielleicht das Volk zur Buße führen könnte, ein Gedanke, den Gott seinem Boten, dem Propheten, gegenüber ausspricht: »Vielleicht werden sie hören«, אולי ישמעו. Und hier findet sich nun dasselbe Stichwort שמע, das auch den Heroldsruf auszeichnet, nur in die Reflexion und die Form der Möglichkeit hineingenommen. Das Fortwirken des Formzwangs auch in diese letzten Verästelungen hinein ist unübersehbar. Ein anderes Beispiel ist die Stelle Jer 35, 13: »Wollt ihr nicht Züchtigung annehmen, auf meine Worte zu hören, spricht der Herr«, הלוא תקחו מוסר לשמע אל־דברי: in der Form der Frage, einer ganz besonderen Zuspitzung doch unzweifelhaft eben derselbe Heroldsruf.

Diese Regelmäßigkeit der Stufenfolge kann man sogar gelegentlich zur Wiederherstellung eines verderbten Textzusammenhanges benutzen, wie an der offensichtlich gestörten Stelle Jer 11, 1–3. Hier folgt im jetzigen Text die Stufe 5, der Heroldsruf, in V. 2a sofort auf die Stufe 1: »Höret die Worte dieses Bundes«, שמעו את־דברי הברית הזאת. Dann steht Stufe 3, die Aufforderung zum Reden (wieder in zwei Teilen, mit דבר und אמר), Stufe 6, die Botenformel, schließlich dann wieder eine Umformung des Heroldsrufs (in der an den beiden vorangegangenen Beispielen aufgezeigten Art): »Verflucht sei der Mann, der nicht hört auf die Worte dieses Bundes!«, ... ארור האיש אשר לא ישמע. Hier steht sie am richtigen Platz; am Anfang haben wir dagegen ein versprengtes Bruchstück vor uns, das dort nichts zu suchen hat[1]. Vermutlich hat es sogar einen Befehl zum Gehen, Stehen oder dergl. verdrängt, an den sich dann das: »... und du sollst sprechen«, ודברתה, folgerichtig anschloß[2]. Das Vorkommen der gleichen Formelhaftigkeit ist übrigens ein kräftiges Zeichen der Echtheit des Kapitels.

Mit seinem sechsstufigen Verkündigungsformular steht der Prophet Jeremia nicht allein. Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse bei Ezechiel.

---

[1] So auch das textkritische Ergebnis, vgl. die Kommentare.

[2] Das Suffix ist eine nachträgliche Umformung, vgl. die Kommentare.

Nur hat hier die Stufe 2, der Befehl zu einer Bewegung, eine andere Form: Häufig finden wir hier an der entsprechenden Stelle des Formulars den Ausdruck für die prophetische Tätigkeit, das הנבא[1]; an dieser Handlung war also die Gestik das Entscheidende[2]. An die gleiche Stelle kann auch die Bezeichnung für eine Sondergattung der folgenden Rede treten, z. B.: »Rede Rätselwort und sage Gleichnisrede zum Hause Israel«, חיד חידה ומשל משל Ez 17, 2 f. oder: »Erhebe die Totenklage über«, שא קנה[3]. Schließlich tritt dazu öfter noch die Formel vom »Angesicht richten gegen«, שים פנים[4], eine Handlung von symbolisch-magischem Gehalt. Auf die Verbindung zur Symbolhandlung weist übrigens angesichts einer Stelle wie Ez 6, 11 v. Rabenau aaO mit Recht hin.

Bei Ezechiel haben wir es, das zeigen diese Beispiele, ohne Frage mit einer späten Entwicklungsstufe, trotz der bei ihm anzutreffenden weiten Verbreitung der Stufenhaftigkeit[5], zu tun. Das geprägte הלוך der Bewegungsstufe ist bei ihm verschwunden. Anzutreffen ist es dagegen auch bei Jesaja, z. B. Jes 28, 5 und in der Imperativ-Form לך in der Berufungsgeschichte Jes 6, 9. Auch Jes 7, 3 צא־נה, »geh heraus zu...«, ist als Abwandlung der gleichen Form leicht zu erkennen[6]. Wichtig ist nun, daß offensichtlich diese Stufenfolge auch im Bewußtsein der Geschichtserzähler, und zwar in anerkannt alten Quellen, die typische Form des prophetischen Auftrags ist: in dem Bericht von der Nathan-Weissagung 2. Sam 7, 5 finden wir die Stufen 1. 2. 3. 4. 6, und der Bewegungsauftrag trägt die Form des Imperativs לך. 2. Sam 24, 11 f. findet sich in dem Auftrag an Gad bei gleicher Stufenfolge sogar die auffällige Inf.-abs.-Form הלוך. Ein Beharren in dieser Inf.-abs.-Form begegnet uns sogar noch in dem späten לקוח von Sach 6, 10. Von der profanen Botensendung[7] ist der prophetische Auftrag bei aller Verwandtschaft durch dieses Stilmoment deutlich unterschieden.

Was hat nun diese Form des fünfstufigen prophetischen Wortauftrags für eine inhaltliche und institutionelle Bedeutung?

Wildberger und v. Rabenau haben auf das Moment der propheti-

---

[1] Ez 21, 14. 19; 30, 2; 36, 1. 6; 37, 4. 12; 38, 14; 39, 1; 21, 7 LXX; הנבא הנבא: 11, 4; 13, 12; 34, 2; 37, 9 nach v. Rabenau, aaO, Anm. 120.

[2] Ein wichtiger Hinweis für die umstrittene Bedeutung dieses Ausdrucks.

[3] Ez 27, 2; 28, 12; 32, 2, Zitate nach v. Rabenau, aaO, S. 668.

[4] Ez 6, 2 f.; 13, 17 f.; 25, 2 f.; 28, 21 f.; 35, 2 f.; 38, 2 f. – Vgl. dazu Lindblom, aaO, S. 57 f.; Fohrer, Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel (BZAW 72, 1952), S. 205. 248 f.; v. Rabenau, aaO u. Anm. 119.

[5] Die Lindblom veranlaßte, in ihm überhaupt den Urheber dieser Stilform zu sehen, aaO, S. 111 f.

[6] Jes 20, 2 wieder die Verbindung mit einer Symbolhandlung.

[7] Vgl. die Stellen bei Lindblom, aaO, S. 112.

schen Legitimation hingewiesen[1]: mit dem umständlichen Bericht über den Wortempfang des Propheten soll jedesmal unterstrichen werden, »daß auch dies auf Anweisung Jahwes geschah«[2]. Daran ist richtig, daß hier offensichtlich auf die Zweistufigkeit der Wortmitteilung entscheidend Wert gelegt wird: sie richtet sich zuerst an den Propheten, wird von diesem aufgenommen und dann als zweiter Schritt weitergeleitet an seine Hörer. Daß zwischen beiden Akten eine Entsprechung besteht, zeigt sich z. B. auch an einer Beobachtung wie dieser, daß an nicht wenigen Stellen bei Jeremia die Botenformel »So spricht Jahwe«, כה אמר יהוה, zweimal hintereinander gebraucht werden kann[3]: sie tritt dann zum erstenmal auf an der Stufe 1: der Prophet empfängt die Botschaft in grundsätzlich der gleichen Weise wie das Volk. Entscheidend ist die Zweistufigkeit: das göttliche Wort kann nicht direkt an das Ohr des Volkes dringen, ein Bote, ein Mittler ist nötig, es von seinem Urheber zum Empfänger weiterzutragen.

Wo finden wir eine Entsprechung zu diesem Vorgang?

Wenig liebevolle Aufmerksamkeit ist bisher den stereotypen Einleitungsformeln zuteil geworden, mit denen im Zusammenhang der P-Gesetzgebung jeweils ein neuer Gesetzesabschnitt eingeleitet wird. Hier finden wir eine Kurzform, an der wenig Auffälliges ist; in ihr heißt es einfach: וידבר יהוה אל־משה לאמר, »Jahwe sprach zu Mose folgendermaßen«, und dann folgt sogleich der Inhalt des Gesetzes[4]. Daneben gibt es aber mindestens ebenso häufig eine vollere Form[5], in der wir, ganz wie wir es bei der prophetischen Wortübermittlungsformel gesehen haben, eine Mehrstufigkeit der Weitergabe des Wortes antreffen. 1. Die erste Stufe entspricht ganz der parallelen prophetischen: a. Die Angabe des Urhebers des Wortes: »Und Jahwe sprach«, וידבר יהוה, b. die des Empfängers: »zu Mose folgendermaßen«, אל־משה לאמר[6]. 2. Es folgt der Befehl zum Reden: »sprich«, דבר, inhaltlich entsprechend der dritten Stufe des prophetischen Formulars, der Form nach (dem Imperativ) aber der zweiten. 3. Die Angabe des Empfängers des Befehls: אל־אהרן ואל־בניו ואכל־בני־ישראל, »zu Aaron und seinen Söhnen und zu allen Söhnen Israels«[7]. Das ist die

---

[1] Vgl. o. S. 273. [2] v. Rabenau, aaO, S. 660.

[3] Jer 17, 19; 19, 1; 22, 1.

[4] Z. B. Lev 5, 14. 20; 6, 12; 10, 8; 13, 1; 14, 1 u. ö.

[5] Lev 1, 1 f.; 4, 1 f.; 7, 22 f. u. ö., Liste bei Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 349.

[6] Zuweilen wird hier Mose mit Aaron zusammen genannt: Ex 12, 1. 43; Lev 11, 1; 13, 1; 14, 13; 15, 1; Num 19, 1; selten auch Aaron allein: Lev 10, 8; Num 18, 8. 20. Beides wird von Rendtorff, Die Gesetze in der Priesterschrift (FRLANT 62, 1954), S. 67, als sekundäre Auffüllung angesehen.

[7] Beachte, daß Aaron hier auf die Empfängerseite gehört. Vgl. die vorige Anm.

4. Stufe der prophetischen Wortübermittlung. 4. ואמרתה עליהם, »und sprich zu ihnen«. Dies ist nun die eigentliche Entsprechung zu der 3. Stufe dort, und zwar mit Rückverweis auf den Empfänger, wie wir es auch dort mehrfach gesehen haben[1]. Wir sahen, daß auch im prophetischen Formular die Zerlegung des Sprechauftrags in die beiden Akte a) einer allgemeinen Aufforderung, die Empfänger anzureden, und b) des eigentlichen Wortauftrags erfolgt sein kann[2]. Dasselbe ist auch hier der Fall. Im Grunde sind also nur die Stufen 1. 3. 4 des prophetischen Formulars auch hier zu finden. Es fehlt die Stufe 2, der Bewegungsauftrag (statt dessen ist gleich der Wortauftrag in den direkten Imperativ gesetzt) und die Botenformel: כה אמר יהוה.

Entsprechung und Unterschiede zwischen dem prophetischen Wortübermittlungsformular dort und dem mosaischen hier sind gleichermaßen bedeutend. Zuerst müssen wir unsere ganze Aufmerksamkeit darauf lenken, daß es tatsächlich eine enge Entsprechung zu dem Vorgang der prophetischen Wortübermittlung gibt: die Weitergabe des Gesetzeswillens Jahwes durch Mose an das Volk, wie sie in der Formelsprache des Pentateuchs wiedergegeben wird. Daß es sich auch dort um eine institutionell verankerte Form handelt, ist schon an der die gesamten Gesetzespartien hindurch mit beharrlicher Eintönigkeit vor jedem neuen Abschnitt wiederholten Verwendung deutlich. Wir würden erwarten, daß Jahwe seine Gebote dem Volk direkt mitteilte; statt dessen ist hier eine Mittlerinstanz eingeschoben, die den Auftrag von Gott stellvertretend entgegennehmen und ihn dann als zweiten Akt an das Volk weitergeben muß. Ohne Zweifel verbirgt sich hinter diesem Vorgang eine Institution.

Wir erinnern uns sogleich an die Vorgänge auf dem Sinai. Hier wird es immer wieder ausgesprochen, daß das Volk selbst nicht vor Jahwe auf den Berg treten kann; es fürchtet sich vor dem Angesicht Gottes, und seine Gegenwart wäre ihm tödlich. Statt seiner muß Mose allein auf den Berg steigen und die Gebote Gottes entgegennehmen, die er dann dem Volke weitergibt[3]. Die Gestalt des Mittlers Mose und der in zwei Stufen vor sich gehenden Wortübermittlung ist also mit dem Sinaiereignis grundlegend verknüpft. Auch »Mose« verkörpert eine Institution; das hat kürzlich Kraus sehr richtig gesehen: »So dürfen wir also mit Recht in ›Mose‹ nicht in erster Linie eine geschichtliche Person, sondern vor allem ein gottesdienstliches Amt des Bundesfestkultes suchen.«[4] Die historische Einkleidung der Gesetzesübermittlung in der Gestalt des Mose deutet

---

[1] Vgl. o. S. 275, Anm. 10. [2] S. o. S. 276.

[3] Vgl. bes. Ex 20, 18ff.

[4] Kraus, Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel (ThStud, H. 51, Zollikon-Zürich 1957), S. 13.

auf ein bleibendes Amt, das die gleichen Funktionen in der immer wiederkehrenden Aktualisierung des Gesetzesvortrages auf dem israelitischen Bundesfest verrichtete.

Wichtig ist dabei, daß in der Formulierung der gesetzlichen Abschnitte auf die Wiedergabe dieses Übermittlungsvorganges vor jedem einzelnen Komplex ein so entscheidender Wert gelegt wird. Das Moment der Legitimation, »daß dadurch die einzelnen Gesetze beim Gesetzesvortrag als von Jahwe gegeben legitimiert werden sollten«[1], kann dabei nicht eine ausschlaggebende Bedeutung besitzen; vielmehr deutet die fortwährende stereotype Wiederholung dieses Moments auf die liturgische Verwurzelung der Form. Wir haben hier ein wichtiges Merkmal des Bundesfestkultes vor uns: Immer wieder wurde das Volk beim Bundesfest in die entscheidenden Sinaiereignisse zurückgeführt, um die fordernde Macht des Gotteswortes ganz aktuell zu empfinden.

Diese enge Entsprechung zwischen der Form der Wortübermittlung im Gesetzesvortrag des Bundesfestes durch das Mittleramt des »Mose« und der Wortübermittlung durch das Amt des Propheten hat für die Bestimmung des Wesens dieses Amtes eine nicht zu überschätzende Bedeutung. Grundsätzlich nimmt der Prophet in seinem Amt denselben Platz ein wie der »Mose« des Bundesfestes; zwischen Bundesfestverkündigung und prophetischem Auftrag besteht eine enge Verbindung. Wir müssen hier noch einmal an die oft zitierte Stelle Dt 18, 15 erinnern: »Einen Propheten wie mich wird der Herr je und je erstehen lassen...«, die ohne Frage eine ätiologische Begründung des prophetischen Amtes enthält.

Hier wie dort erfolgt diese Legitimation vorwiegend aus dem Munde Dritter. In den Gesetzesabschnitten des Pentateuchs sind es vielleicht die Gesetzessprecher gewesen, die in 3. Person die Schilderung der Wortübermittlung den jeweiligen Abschnitten voranstellten. Im Jeremiabuch sind es wohl vor allem die Sammler der prophetischen Aussprüche gewesen, die in den einleitenden Sätzen jeweils auf den Wortempfang durch Jeremia unter Nennung seines Namens zurückverweisen: »Das Wort, das an Jeremia erging von Jahwe folgendermaßen«, הדבר אשר היה אל־ירמיהו מאת יהוה לאמר[2]. Hier liegt vielleicht auch die Wurzel für die ausgeführten Prophetenerzählungen und biographischen Berichte, wie es z. B. in den Kapiteln Jer 26; 28, 12ff.; 34, 1ff. 8ff.; 35, 1ff. 12ff.; 39, 15ff. sehr schön zu beobachten ist: in verschiedenen dieser Abschnitte treffen wir gerade auf die Stufe des Übergangs, in der sich aus der bloßen Wiedergabe der

---

[1] Rendtorff, aaO, S. 70. Vgl. dazu o. S. 273.
[2] Jer 7, 1; 11, 1; 28, 12; 34, 1; 35, 1. (12); (39, 15; 43, 8).

Prophetenworts die ausgeführte Prophetenerzählung entwickelt. Es gibt aber auch Stellen, an denen der Prophet selbst in Ich-Form von dem an ihn ergangenen Wortauftrag Jahwes berichtet[1] (im Rahmen des prophetischen Eigenberichts). Bei Ezechiel ist dagegen diese Form zu einem systematischen Stil ausgebaut. Auf diese Eigenart des Ezechielbuches als eines Selbstberichts des Propheten hat besonders v. RABENAU[2] hingewiesen. An seiner Erklärung dieser Erscheinung, daß im fremden Lande und unter den damaligen Umständen eine Selbstlegitimation des Propheten durch den Hinweis auf den vorhergegangenen ausdrücklichen Auftrag Jahwes besonders notwendig gewesen sei[3], die der WILDBERGERS für Jeremia entspricht[4], mag für den Ausbau dieser Form etwas Richtiges sein. Vergessen werden darf dabei aber nicht, daß der Vorgang der mehrstufigen Wortübermittlung als solcher eine Grundtatsache des prophetischen Amtes überhaupt darstellt. Das zeigt sich am deutlichsten daran, daß auch in den älteren Quellen der Geschichtsbücher, wo von dem Auftreten von Propheten gesprochen wird, wie 2. Sam 7, 5; 24, 11 f., dies durch die Wiedergabe des gleichen Übermittlungsvorgangs geschieht. Daß so und nicht anders das Jahwewort von den Propheten empfangen und weitergegeben wird, war also ein allgemein bekannter Sachverhalt. Seine Wiedergabe bot sich besonders für die Schilderung prophetischen Wirkens aus dem Munde Dritter an.

Dies zu beachten ist wichtig für die Überlegungen, die sich nun noch an den prophetischen Wortübermittlungsvorgang knüpfen müssen. Es läßt sich nämlich einwenden und ist auch schon geäußert worden[5], daß sich eine entsprechende Übermittlungsformel in den älteren Prophetenbüchern wie Hosea, Micha, Amos kaum oder gar nicht finde. Das ist tatsächlich in weitem Ausmaß der Fall. Und doch muß auffallen, daß gerade an einigen entscheidenden Stellen bei diesen Propheten Anspielungen auf eben diese Formel vorkommen. Z. B. bei Jesaja in der Berufungsgeschichte: Jes 6, 9: die gleiche Stufenfolge in der Sendung des Propheten mit dem charakteristischen לך, »geh!«, und dann dem Heroldsruf, ähnlich, wie wir es zuweilen bei Jeremia fanden[6], umgeformt in den Verstockungsruf: »Höret und versteht's nicht«, שמעו שמוע ואל־תבינו. Bei Amos nirgends sonst, aber an der Stelle 7, 15 f., wo er dem Oberpriester Amazja gegenüber auf seine Berufung pocht und den Vorgang dieses Rufes mit den Worten wiedergibt: »Jahwe hat zu mir gesprochen: ›Geh und prophete zu meinem Volke Israel!‹, לך הנבא אל־עמי ישראל. Auch hier wieder

---

[1] Z. B. Jer 2, 1; vgl. 17, 19.
[2] AaO.
[3] AaO, S. 672.
[4] S. o. S. 273.
[5] v. RABENAU, aaO, S. 668.
[6] S. o. S. 276.

das לך, »geh!«! Und der Heroldsruf findet sich gleich darauf in aktuelle Anrede an Amazja: »Und du, höre das Wort Jahwes!«, als Entfaltung de Auftrags, der in der Berufung beschlossen lag. Bei Hosea treffen wir wie der dieses לך, an den zwei Stellen, wo von dem besonderen Befehl Jahwe gesprochen wird, der mit dem Auftrag zur Heirat der Gomer so tief in da Leben des Propheten eingreifen sollte, Hos 1, 2; 3, 1. Es sind jeweils di Entscheidungssituationen des Rufes Gottes, in denen die Wortübermitt lungsformel zur Geltung kommt.

Warum nirgends sonst?

Es hat den Anschein, als ob in den übrigen Teilen der älteren Prophe tenbücher ein abgekürztes Verfahren zur Anwendung kommt. Sie sin lediglich Sammlung der prophetischen Worte selbst. Deshalb beginne ihre Einheiten erst mit den Akten des Formulars, die schon zur Verkün digung selbst gehören. Etwa Hos 4, 1; 5, 1; Am 3, 1; 4, 1; 5, 1 mit den Heroldsruf: שמעו דבר־יהוה, »Höret das Wort Jahwes«, oder einfach, wi es immer wieder der Fall ist, allein mit dem Botenspruch כה־אמר יהוה[1] Das kann rein kompositorische Gründe haben: es war eben eine rein Spruchsammlung beabsichtigt; oder innere: eine ausdrückliche Legiti mation war bei diesen älteren Propheten, außer in besonderen Fällen für die Nachwelt nicht nötig. Wo es doch der Fall war, wie bei Amos vo Amazja, erfolgte sie in derselben Weise wie bei Jeremia und Ezechiel Zwischen diesen beiden letzteren besteht noch ein Unterschied darin daß im Falle Jeremias anscheinend besonders seine Schüler an diese Legitimation interessiert waren, bei Ezechiel war es der Prophet selbst Das mag an den veränderten Zeitumständen liegen[2]. Der Übermittlungs vorgang als solcher ist aber grundsätzlich bei allen Propheten der gleiche und das bei den späteren Propheten Entwickelte kann deshalb unbedenk lich für die Ermittlung der Institution verwandt werden.

Das Prophetentum als Amt kann also als Wortmittleramt in die nächst Nähe des Wortmittleramtes des »Mose« im Bundesfest gerückt werden Es trägt die Merkmale derselben Beziehungsverhältnisse einer entspre chenden Institution. Auch das Prophetenamt ist institutionell geordnete Mittleramt. Das muß gegenüber allen Deutungsversuchen betont wer den, die in der Inspiration oder Ekstase den Schlüssel für das Verständni

---

[1] Den Heroldsruf haben die Sammler des Amos-Buches in 3, 1; 4, 1; 5, 1 über schriftartig stehenlassen, während sie im übrigen in den reinen Spruchsammlunge alle Einleitungsformeln fortließen. Daß er aber in den Anfangsversen der Ab schnitte stehengeblieben ist, deutet darauf, daß er ursprünglich, und mit ihr eventuell noch mehr von dem Einleitungsritual, vor allen Worten gesproche wurde.

[2] Vgl. o. S. 281.

des Prophetentums sehen wollen. Das Entscheidende auch im Selbstbewußtsein der Propheten von ihrer Aufgabe ist aber der Ruf, den sie erhalten haben, ist ihr Amt. Sie sind beauftragte Diener Gottes, wie es auch das Amt des »Mose« ist. Daß im Auftreten der Propheten auch ekstatische Züge nicht fehlen, soll und kann damit gar nicht geleugnet werden, denn solche Züge sind evident. Aber mit ihnen hat das israelitische Prophetentum nur teil an dem allgemeinen Charakter des Gottessprechertums ihrer altorientalischen Lebenswelt. Die Inspiration ist aber auch im Bereich des anderen Mittleramtes, des Amtes des »Mose« zuhause: am bekanntesten ist die Geschichte von den 70 Ältesten, Num 11, wo ausdrücklich von dem »Geist«, der auf Mose ruht, gesprochen wird[1].

Nun muß aber auch noch von dem Unterschied die Rede sein, der bei aller Entsprechung zwischen dem Amt des »Mose« und dem des Propheten besteht. Er drückt sich in dem Fehlen zweier Bestandteile des prophetischen Formulars in der Übermittlungsformel des Pentateuch aus: einmal fehlt hier der Bewegungsauftrag, das הלוך oder לך, in dem wir gerade einen besonders beständigen Baustein der prophetischen Wortübermittlungsformel fanden[2]. Zum andern treffen wir niemals die Botenformel כה־אמר יהוה. Beides ist bezeichnend: Das Amt des »Mose« ist ein statisches Amt. Ihm fehlt das Moment der Sendung. Die Verkündigung des Gottesrechts ist an den gottesdienstlichen Ort, ist an das Bundesfest gebunden. Das Volk kommt zum Gesetzesvortrag, nicht der Gesetzesvortrag zu ihm. Diese Gebotsverkündigung ist mit dem »alle sieben Jahre« von Dt 31, 10 in ihrer Wirksamkeit auch erheblich eingeschränkt; es ist kein Wunder, wenn wir nur bei so verhältnismäßig seltenen Anlässen[3] von ihr hören.

Der Bundesgott Israels bedurfte noch eines anderen Instrumentes, um seinen Willen hörbar zu machen, um seine Stimme auch in das Alltagsleben Israels hinein, an die Plätze fern vom Tempel und fern vom Laubhüttenfest zu tragen. Diese Aufgabe, Bote Gottes zu sein, sein Wort an das zu hören unwillige Volk, gegen die Widerstände der offiziellen Kultbeamten, auch in bestimmte Zeiten und aktuelle Anlässe hinein und eventuell an die und die gerade betroffene konkrete Person oder Institution heranzutragen, begründete das andere Mittleramt, das Amt des Propheten. Seine Wirksamkeit im öffentlichen Leben konnte deshalb ungleich größer sein, sie gewann geschichtliche Bedeutung, was das Gesetzesmittleramt nie erreichen konnte. Ja, das Prophetentum hat das

---

[1] V. 17. 25. – V. 29 wird in diesem Zusammenhang sogar der Vergleich mit »Propheten« gezogen.

[2] S. o. S. 275.

[3] Jos 24; 2. Kön 23; Neh 8.

Weiterwirken des Gesetzes in bestimmtem Sinne überhaupt erst ermöglicht. Daß das Amt des »Mose« das grundlegende Amt war, darf darüber nicht vergessen werden, denn es war kein anderer als eben der Wille Gottes, der sich in seinen Geboten manifestiert hatte, dem die prophetische Verkündigung diente.

Das Ergebnis unserer Beobachtungen ist für die laufende Diskussion über das Wesen des Prophetentums in doppelter Weise bedeutend:

Einmal stellt es nachdrücklich die amtliche und kultische Bindung des Prophetentums fest und tritt damit der immer noch weitverbreiteten Annahme eines freien, institutionell nicht gebundenen oder gar den kultischen Institutionen Israels feindlichen Schriftprophetentums entgegen. Auch die Schriftpropheten standen in einem geordneten Amt, wie der genau festgelegte Gang ihrer Wortübermittlung beweist. Dieser amtliche Charakter ihres Auftretens darf auch bei der Beurteilung ihrer Botschaft nicht außer acht gelassen werden, damit sich nicht wesensfremde Maßstäbe in das Urteil einschleichen. Demgegenüber ist die Persönlichkeit des jeweiligen Propheten erst von zweitrangiger Bedeutung.

Andererseits steht das Amt, von dem hier die Rede ist, streng im Bereich der Wortverkündigung. Engste Verbindungslinien ziehen sich zu dem Amt der Gesetzesverkündigung auf dem israelitischen Bundesfest zu dem Amt des »Mose«[1]. Das ist zu beachten, wenn man in rechter Weise vom »Kultprophetentum« Israels sprechen will. Es ist schief gezeichnet, wenn bei seiner Schilderung ein religionsphänomenologisch bestimmter Begriff von »Kult« dahintersteht. Der Kult Israels, wie er sich im Bundesfest darstellt, hat selbst engste Verbindung zum Wort und seiner Proklamation.

Zwischen diesen beiden Polen wird der rechte Weg zum Verständnis des israelitischen Prophetentums gefunden werden müssen.

---

[1] Als Bestätigung des Gesagten mag dienen, daß auch SCHNUTENHAUS in seiner (masch.-schr.) Heidelberger Diss. von 1958, »Die Entstehung der Mosetraditionen« die Mittlerfunktion des Mose, wie sie in den Quellen vorliegt, als entscheidendes Ergebnis der traditionsgeschichtlichen Frage nach der Bedeutung der Mosegestalt herausstellt. »In den ältesten Schichten ist seine Hauptfunktion Wortempfang und Wortweitergabe.« Allerdings kommt die Arbeit zu dem Schluß, daß ursprünglich Mose nur der Ankündiger des Auszugs gewesen sei, nicht der Bundesmittler im Sinaikomplex, welche Funktion ihm erst später zugeschrieben wurde. Ohne auf die komplizierten traditionsgeschichtlichen Fragen hier eingehen zu können, kann doch gesagt werden, daß die amtliche Funktion der Wortübermittlung sich in beiden Fällen entspricht, worauf es uns in unserer Untersuchung allein ankommt, während das Problem, ob Mose persönlich der Mittler in der Sinai-Bundesfestbegehung gewesen ist, mehr historisch-biographischer Art ist (Zu der Arbeit vgl. das Referat in ThLZ 85, 1960, Sp. 939).

Die Verleugnung des Petrus

Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung

von

Günter Klein

Innerhalb der heute mit neuer Intensität und vielfältig differenziertem methodischen Instrumentarium vorangetriebenen Arbeit an der Biographie des Petrus[1] verbleibt die Tradition von seiner Verleugnung in jenem Schlagschatten des Interesses, der das Stigma des Selbstverständlichen ist. Soweit diesem Komplex der Passionsgeschichte gegenwärtig überhaupt Aufmerksamkeit zuteil wird, betrifft dies einerseits seine kompositorische Bedeutung in sekundären Zusammenhängen, anderseits seine literarische Struktur.

Repräsentativ für die erstgenannte Betrachtungsweise ist z. B. der Versuch G. Schilles, die Verleugnungsgeschichte als Bestandteil einer hypothetischen vormarcinischen Kult-Anamnese verständlich zu machen, die in einer jeweils am Jahrestag des Passionsgeschehens stattfindenden, mit dem morgendlichen Hahnenschrei abbrechenden Agapenfeier verwurzelt gewesen und in der die Rolle des Petrus aus paränetischem Interesse typisiert worden sei[2]. Von einem »hortatory interest« an der Verleugnungsgeschichte spricht auch P. Winter, nur daß er es als kompositorisches Motiv nicht in der vormarcinischen Tradition, sondern bei Markus selbst wirksam sieht[3], der mittels einer Konfrontationstechnik, die ihren »Sitz im Leben in the history of the early Church, not in the history of Jesus' life« habe, das Bekenntnis Jesu als Kontrastfolie für die Verleugnung Petri verwende und auf diese Weise die in seiner Zeit

[1] Vgl. den umfassend orientierenden und seinerseits in vielem weiterführenden Forschungsbericht von E. Dinkler, Die Petrus-Rom-Frage, ThR NF 25 (1959), 189–230 (im Folg. zit. als I); 289–335; NF 27 (1961), 33–64 (im Folg. zit. als III); Ders., RGG³ V, 247ff., sowie die dort genannte Literatur.

[2] Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr »Sitz im Leben«, ZThK 52 (1955), 181. 189f. 194.

[3] Marginal Notes on the Trial of Jesus, II, ZNW 50 (1959), 227.

aktuelle Forderung des Bekenntnisses in der Verfolgung einschärfe[1] O. J. F. SEITZ endlich stößt bei der Frage nach der Intention des Marku auf die Möglichkeit eines spezifisch marcinischen Petrusbildes, demzu folge mit der dritten Verleugnung an den Tag komme, daß Petrus da wahre Wesen Jesu niemals erkannt habe[2], während nach J. SCHREIBE der marcinische Verleugnungsbericht zur Mahnung an die judenchrist liche Urgemeinde[3] den Petrus »als einen ungläubigen Christen schilder der, falls er sich nicht ändert, bei der Wiederkunft Christi ... dem Gerich verfällt«[4].

Die zweite Betrachtungsweise ist bemüht, aus den gegenwärtigen Fas sungen der Verleugnungstradition ursprünglichere Versionen herauszu schälen, die dem historischen Faktum der Verleugnung näher stehen un es zuverlässiger widerspiegeln (dazu s. u. S. 308 ff.).

Jegliches über derartige redaktionsgeschichtliche bzw. literarkritisch Fragestellungen hinaus auf den primären Charakter der Verleugnung tradition, ihren »Sitz im Leben« und ihre Relevanz für die Biographi des Petrus dringendes Interesse erscheint müßig angesichts eines fa lückenlosen, den kritischen mit dem konservativen Zweig der Forschun verbindenden Einverständnisses über ihre Historizität, wie sie wenigster für den Kern der Tradition angeblich unbezweifelbar feststehe. In diese Hinsicht ist es nur symptomatisch, daß die beiden umfassendsten Petru darstellungen der letzten Zeit – die Monographie O. CULLMANNS[5] un die Aufsatzsammlung P. GAECHTERS[6] – jegliche thematische Behandlun der Verleugnungstradition vermissen lassen und mit der Verleugnun einfach als mit einem fraglosen Datum des Lebens des Petrus rechne Im Zuge dieses Konsensus kann die Bedeutung der Verleugnungstra dition für die Petrusforschung einzig in ihrem Quellenwert für die R konstruktion eines psychologischen Petrusbildes[7] gesehen werden, in de Entscheidungsscheu[8], Autoritätsfurcht[9], Impulsivität[10], Anfälligkeit g

---

[1] The Trial of Jesus (Studia Judaica 1), 1961, 24. 162 Anm. 13.

[2] Peter's »Profanity«. Mark 14, 71 in the Light of Matthew 16, 22 (in: Stud Evangelica [TU 73], 1959, 519).

[3] Die Christologie des Markusevangeliums. Beobachtungen zur Theologie u Komposition des zweiten Evangeliums, ZThK 58 (1961), 177.

[4] AaO, 180.

[5] Petrus – Jünger, Apostel, Märtyrer, 2. Aufl. 1960 (z.B. 47 Anm. 1; 57); Der ThW VI, 99 ff. Vgl. die Kritik bei A. EHRHARDT, The Construction and Purpo of the Acts of the Apostles, StTh 12 (1958), 47 Anm. 3.

[6] Petrus und seine Zeit, 1958 (z.B. 16 f.).

[7] Vgl. V. TAYLOR, der in den Reaktionen des Petrus »psychological appropri teness« konstatiert (The Gospel according to St. Mark, 4. Nachdr. 1957, 572).

[8] Vgl. E. MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums I, 1924, 148 ff.

[9] Vgl. CULLMANN, Petrus, 47 Anm. 1. [10] AaO, 57.

gen »stress«[1] und Enttäuschung[2], alles in allem: »sehr menschliche Züge«[3] als wesentliche Komponenten erscheinen.

Sich mit dieser Lage zufrieden zu geben ist aber aus zwei Gründen unmöglich: Einmal erweist sich die Verleugnungstradition bei näherem Zusehen als mit so vielen Schwierigkeiten verknüpft, daß die Prämisse ihrer Historizität darüber ins Wanken geraten muß; zum andern hat die Erforschung der Geschichte des Urchristentums und in ihr die des Petrus einen Stand erreicht, von dem aus sich die Möglichkeit abzeichnet, für die Verleugnungstradition eine neue, schlüssigere und kritischer Betrachtung standhaltende historische Verwurzelung in Erwägung zu ziehen. Die nachfolgende Darstellung gliedert sich dementsprechend in einen ersten, destruktiven Teil, in dem es um den Nachweis der Aporien geht, die sich dem herkömmlichen Verständnis der Verleugnungstradition entgegenstellen, und in einen zweiten, konstruktiven Teil, in dem versucht werden wird, den »Sitz im Leben« dieser Tradition neu zu bestimmen.

I. Kritische Analyse der Verleugnungstradition

Da die Überlieferung in vier Fassungen vorliegt, deren wechselseitiges Verhältnis nicht ohne weiteres klar ist, gilt es zunächst, die Abhängigkeiten zwischen ihnen aufzuhellen.

1. Interevangelischer Vergleich

a) Was *das Verhältnis der Synoptiker zum Johannesevangelium* betrifft, so kann in unserem Zusammenhang das Problem unentschieden bleiben, ob in Joh 21, 15–17 nach der primären Intention mit der dreimaligen Frage Jesu nach dem *ἀγαπᾶν* bzw. *φιλεῖν* des Petrus und dem dreimaligen Auftrag an ihn zum *βόσκειν* bzw. *ποιμαίνειν* so etwas wie eine Rehabilitation impliziert sei[4] und ob dieser Bericht also einen den synoptischen

[1] W. J. P. Boyd, Peter's Denial. Mark XIV, 68, Luke XXII, 57, ET 67 (1955/56), 341.

[2] W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), 2. Aufl., 1959, 305.

[3] Dinkler, Petrus-Rom-Frage, I, 199.

[4] Vgl. z. B. W. Bauer, Das Johannesevangelium (HNT 6), 3. Aufl., 1933, 238 f.; J. Finegan, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (BZNW 15), 1934, 96 Anm. 2; E. Stauffer, Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri, ZKG 62 (1943/44), 16 f.; J. van Camp, La primauté de Saint Pierre dans le contexte évangélique, NRTh 73 (1951), 405 ff.; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 3. Aufl., 1959, 216; Cullmann, Petrus, 32 Anm. 2; 67 f. 213; F. Obrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18 f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre (NTA XXI/3–4), 1961, 136; in modifizierter Form auch Gaechter, Petrus, 16 f.; A. Kragerud, Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, 1959, 56. Vgl. noch

Komplex ergänzenden Bestandteil der Verleugnungstradition darstelle oder ob er in den ursprünglich davon unterschiedenen Zusammenhang der Beauftragung des Petrus mit der Gemeindeleitung gehöre[1]. Auch wenn das erstere der Fall sein sollte[2], so wäre hier doch keine Spur einer Sonderüberlieferung über den Vorgang der Verleugnung zu entdecken.

Anders scheint es sich freilich mit dem johanneischen Verleugnungsbericht selber zu verhalten, der Joh 18, 15f. mit der Person des *ἄλλος μαθητής* eine bei den Synoptikern fehlende Figur in den Zusammenhang einführt, die aufgrund ihrer Indifferenz häufig das besondere Zutrauen der Forschung gefunden hat. So schließt M. DIBELIUS aus der »völlig untheologischen Artung« dieser Stelle auf die Möglichkeit, daß sie aus alter Überlieferung beruhe[3], ja geradezu den »Gewährsmann« der Verleugnungstradition erkennen lasse, der – da er als Bekannter des Hohenpriesters beschrieben sei – mit dem von Polykrates von Ephesus als Priester charakterisierten Lieblingsjünger Johannes identisch sein könne[4]. – Diese Spekulation[5] leidet aber erstens an einer völlig ungerechtfertigten Verwertung der Gestalt des Lieblingsjüngers. Denn einmal wird in Joh 18, 15f. mit keinem Wort angedeutet, daß es sich bei dem *ἄλλος μαθητής* um den Lieblingsjünger handele, und die von DIBELIUS[6] herangezogene Stelle Joh 20, 2 vermag die Identität schon deshalb nicht zu begründen, weil dort in auffallendem Gegensatz zu der Indeterminiertheit, mit der an unserer Stelle von »einem« anderen Jünger die Rede ist, der Lieblingsjünger mit dem anaphorischen Artikel als »jener (bestimmte) andere Jünger, den Jesus lieb hatte« eingeführt wird, was nur als Rückbezug auf 13, 23; 19, 26 sinnvoll ist[7]. Zum andern stellt sich

---

I. BUSE, St. John and the Passion Narratives of St. Matthew and St. Luke, NTSt 7 (1960/61), 70.

[1] So R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (MeyerK II), 11. Aufl., 1950, 551; vgl. M. GOGUEL, Did Peter deny his Lord ?, HThR 25 (1932), 17f. 25; Ders., L'Église primitive, 1947, 192.

[2] Das scheint mir freilich mit dem *πλέον τούτων* (V. 15) nicht begründet werden zu können. Diese Anspielung auf ein den Petrus vor den anderen Jüngern auszeichnendes Maß an Jesusliebe läßt sich deshalb schwerlich als Rüge früherer Überheblichkeit des Petrus deuten, weil im Corpus des Joh-Ev. die dafür stets als einzigen Beleg herangezogene Stelle 13, 37 (vgl. z. B. B. WEISS, [MeyerK II], 9. Aufl., 1900, 536; W. HEITMÜLLER, SNT IV, 3. Aufl., 1918, 183) keinerlei Selbstvergleich des Petrus mit anderen Jüngern, ja überhaupt kein »individuelles Anliegen« enthält (vgl. BULTMANN, Johannes, 460f. Anm. 4).

[3] Formgeschichte, 217f. Anm. 4. [4] AaO, 217.

[5] Ohne die bei DIBELIUS daran angebrachten Sicherungen wird sie heute z. B. von J. SCHNEIDER als feststehendes Wissen ausgegeben (Zur Komposition von Joh 18, 12–27. Kaiphas und Hannas, ZNW 48 [1957], 116). [6] AaO, 217 Anm. 1.

[7] Vgl. BULTMANN, Johannes, 530 Anm. 3; Ders., RGG³ III, 849.

heute die mögliche Historizität des Lieblingsjüngers mehr denn je als ein offenes Problem dar[1]. Die Hypothese von DIBELIUS leidet zweitens daran, daß sie vorschnell aus der formgeschichtlichen Betrachtungsweise ausbricht zugunsten der Frage nach der historischen Wirklichkeit. Wer sich auf dieses Feld begibt, unterwirft sich damit den hier allein gültigen Gesetzen historischer Wahrscheinlichkeit und hätte etwa dem Einwand zu begegnen, wie es zugehen mochte, daß die *θυρωρός* die Frage nach der Zugehörigkeit zu Jesus (V. 17) nicht schon an den *ἄλλος μαθητής* richtete, der doch zusammen mit Jesus den Hof des Hohenpriesters betreten hatte, sondern erst an Petrus, oder – wenn ihr die Jüngerschaft des *ἄλλος μαθητής*, da er ein Bekannter des Hohenpriesters war, nicht verborgen sein konnte[2] – warum sie an Petrus überhaupt noch eine diesbezügliche Frage richtete, wo doch der *ἄλλος μαθητής* dadurch, daß er sich bei ihr für Petrus verwendete, jeden Zweifel über dessen Herkunft ausgeräumt haben mußte. Solche leicht noch zu vermehrenden[3] Fragen illustrieren das Risiko, das mit der Preisgabe formgeschichtlicher Kriterien an dieser Stelle verbunden ist. Es einzugehen liegt um so weniger Anlaß vor, als längst eine sachgemäße Lösung in der Beobachtung bereit steht, daß die Erwähnung des *ἄλλος μαθητής* im Kontext den einzigen Zweck hat, den Eintritt des Petrus in den Hof des Hohenpriesters zu erklären[4]. Daß der *ἄλλος μαθητής* dieser seiner kompositorischen Funktion überhaupt seine Existenz verdankt, wie BULTMANN erwägt[5], ist jedenfalls solange in der Tat der einzig zwanglose Schluß, als man seine Gestalt im gegenwärtigen Zusammenhang nicht für isolierbar hält. Sollte sich aber die Verbindung des *ἄλλος μαθητής* mit der Verleugnungstradition als sekundär herausstellen (zu dieser Möglichkeit s. u. S. 296 Anm. 2), fiele seine Relevanz für unser Problem desgleichen dahin.

---

[1] Die von DIBELIUS aaO zugunsten einer positiven Entscheidung herangezogene Stelle Joh 21, 23 kann, da sie aus dem Nachtragskapitel stammt, für das Corpus des Evangeliums nichts beweisen. Wie schillernd hier die Figur des Lieblingsjüngers gezeichnet ist, läßt die Arbeit A. KRAGERUDS (o. S. 287 Anm. 4) erkennen, die mit der These vom Lieblingsjünger als Symbol altkirchlichen Wanderprophetismus bei aller Fragwürdigkeit der Einzelargumentation (zur Kritik vgl. W. MICHAELIS, ThLZ 85 [1960], 667 ff.) doch jedenfalls die methodische Notwendigkeit sichergestellt haben dürfte, jede fernere Analyse des Lieblingsjüngers von der Voraussetzung seiner Unhistorizität ausgehen zu lassen.

[2] Dies *könnte* mit dem *καί* in ihrer Frage angedeutet sein; vgl. BULTMANN, Johannes, 449 Anm. 9.

[3] Z.B.: Wenn die *θυρωρός* über die Jüngerschaft des *ἄλλος μαθητής* Bescheid weiß (s. vorige Anm.), warum bestreitet Petrus sie für sich, da doch das Verhalten des *ἄλλος μαθητής* zur Genüge die Harmlosigkeit der *θυρωρός* demonstriert?

[4] Vgl. selbst DIBELIUS, aaO, 217 Anm. 3; ferner BULTMANN, aaO, 499 Anm. 6.

[5] Ebd.

b) Scheidet das Johannesevangelium als Zeugnis einer primären Son dertradition über die Verleugnung also aus[1], so ist für *das gegenseitig Verhältnis der synoptischen Überlieferungen* von vornherein deutlich, da Ansage und Bericht der Verleugnung in allen drei Evangelien die gleich Überlieferung reflektieren. Ob dabei das Markusevangelium die Tradi tion in ihrem ältesten literarisch greifbaren Stadium bezeugt, ist insofer eine offene Frage, als das Verhältnis des marcinischen zum lukanische Komplex noch nicht abschließend geklärt ist. BULTMANN, der einst in Blick auf den letzteren mit möglichen Spuren vormarcinischer Traditio rechnete[2], hat diese Meinung unter dem Eindruck der Analyse FINEGANS preisgegeben[4]. Ob zu Recht, erscheint aus drei Gründen fraglich:

1. Es ist durchaus nicht einzusehen, daß Lukas die bei Mk (14, 54 66–72) gespaltene Verleugnungsgeschichte wieder zu dem einheitliche Komplex Lk 22, 54–62 zusammengefügt haben sollte. Dagegen sprich einmal die von J. JEREMIAS[5] konstatierte allgemeine Aversion des Luka gegen perikopenweise Umstellungen seiner Mk-Vorlage. Zum ander beweist in diesem speziellen Fall V. 61a (*καὶ στραφεὶς ὁ κύριος ἐνέβλεψε τῷ Πέτρῳ*) – offensichtlich lukanischer Zusatz[6] –, welches Interesse Luka daran hatte, den Verleugnungsvorgang in engste Verbindung mit de Person Jesu zu bringen. Daß er zuvor die marcinische Komposition, welch in sich bereits eine solche Verbindung darstellt und die dem Effekt vo V. 61a nur hätte zugute kommen können, zerschlagen haben sollte, e scheint ausgeschlossen. Daß er von keiner nächtlichen Verhandlung gege Jesus berichtet, mit der Mk und Mt den Verleugnungskomplex unte brechen, ist kein Gegenargument. Denn er bietet in V. 63–65 doc immerhin den Bericht über die nächtliche Mißhandlung Jesu, der sic

---

[1] Die Ansage der Verleugnung Joh 13, 38 gibt für diese Fragestellung nichts he

[2] Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT NF 12), 3. Aufl., 195 290; vgl. 303.

[3] Überlieferung, 23f.; vgl. schon GOGUEL, Did Peter deny, 9.

[4] Ergänzungsheft zur Geschichte der synoptischen Tradition, 1958, 40; vgl. 4

[5] Die Abendmahlsworte Jesu, 2. Aufl., 1949, 56; Ders., Perikopen-Umstellung bei Lukas?, NTSt 4 (1957/58), 115ff.

[6] E. MEYER, Ursprung und Anfänge I, 151 Anm. 4; A. LOISY, L'Évangile sel Luc, 1924, 536f.; BULTMANN, Syn. Trad., 290; FINEGAN, Überlieferung, 24; D BELIUS, Formgeschichte, 112; H. STRATHMANN, Die Stellung des Petrus in d Urkirche, ZSTh 20 (1943), 235; STAUFFER, Primatus, 13 Anm. 33; Ch. MASS Le reniement de Pierre. Quelques aspects de la formation d'une traditi RHPhR 37 (1957), 30; als Möglichkeit erwogen von W. L. KNOX, The Sources the Synoptic Gospels I, 1953, 133; W. E. BUNDY, Jesus and the First three G pels. An Introduction to Synoptic Tradition, 1955, 522. – Eine vorsichtig historis rende Verwertung dieses Zuges dagegen bei H. v. CAMPENHAUSEN, Der Ablauf Ostereignisse und das leere Grab (SAH), 2. Aufl., 1958, 47.

ihm – wenn er ihm im Mk-Kontext überkommen wäre – als Instrument zu kompositorischer Konfrontation Jesu und Petri doch geradezu hätte aufdrängen müssen.

2. Dieser Bericht schließt sich im lukanischen Zusammenhang insofern höchst ungeschickt der Verleugnungsszene an, als das Subjekt von V. 62 grammatisch mit dem Objekt von V. 63 identisch, sachlich aber von ihm unterschieden ist, so daß V. 63 zunächst den Eindruck erweckt, es handele sich um Mißhandlung des Petrus. Diese Inkonzinnität einer vorlukanischen Redaktion zuzuschreiben erscheint jedenfalls weniger schwierig, als sie auf das Konto eines reflektierten Eingriffs des Schriftstellers Lukas zu setzen.

3. Im Unterschied zu den beiden anderen Synoptikern, die Petrus nach der ersten Verleugnung aus der *αὐλή* ins *προαύλιον* (Mk V. 68) bzw. in den *πυλών* (Mt 26, 71) retirieren lassen, spielt sich bei Lukas der Verleugnungsvorgang in allen drei Stadien in der *αὐλή* ab. FINEGAN erklärt das für eine sekundäre Vereinfachung der Handlung[1]. Ob derartige ästhetische Kategorien in der Evangelienkritik praktikabel sind, ist jedoch zu bezweifeln. Blickt man von der bei Mk und Mt entwickelten Szenerie versuchsweise auf die lukanische Schilderung *zurück*, so erscheint der Markusbericht eher als das Produkt sekundärer Psychologisierung einer archaischen Erzählung, die an der subjektiven Befindlichkeit des Hauptbeteiligten noch so wenig interessiert war, daß sie ihn seine Verleugnungen sozusagen seelenruhig nacheinander *μέσος αὐτῶν* sitzend ableisten lassen konnte.

Wie immer es um die heute wieder lebhaft diskutierte und von verschiedener Seite her bejahte Frage nach völliger bzw. teilweiser Unabhängigkeit des Lukas von der marcinischen Redaktion der Passionsgeschichte stehen mag[2], – für den lukanischen Verleugnungsbericht ist – ungeachtet mancher Spuren lukanischer Redaktion in ihm[3] – mit einer derartigen Möglichkeit jedenfalls ernsthaft zu rechnen[4].

---

[1] AaO, 23. Vgl. dagegen LOISY, aaO, 535.

[2] Vgl. JEREMIAS, Abendmahlsworte, 56; BUNDY, Jesus, 480f.; Ch. H. DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel, 1953, 451; H. SCHÜRMANN, Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21–38 (NTA XX/5), 1957, 139f.; F. REIHKOPF, Die lukanische Sonderquelle (WUNT 5), 1959, passim; BUSE (o. S. 287f. Anm. 4), 76; S. TEMPLE, The two Traditions of the last Supper, Betrayal, and Arrest, NTSt 7 (1960/61), 77ff.; WINTER, Trial, 21. 161 Anm. 7.

[3] Zu V. 61a s. o. S. 290. Spezifisch lukanische Terminologie (vgl. FINEGAN, Überlieferung, 24): *ἀτενίζειν* (V. 56); *διαστῆναι*; *διϊσχυρίζεσθαι* (V. 59); *παραχρῆμα* (V. 60). Das Fehlen jeder Schwurformel in den Antworten des Petrus scheint der auf Schonung des Petrus bedachten Tendenz des Lukas anzurechnen zu sein (vgl. LOISY, Luc, 536; GOGUEL, Did Peter deny, 8; K. H. SCHELKLE, Die Passion Jesu in

Was die Ansage der Verleugnung betrifft, so ist ein analoger Schluß mit dem Hinweis auf den gegenüber Mk 14, 29–31 par. überschießenden Stoff Lk 22, 31f. zwar nicht zu begründen[1]. Denn wir werden noch sehen (u. S. 298f.), daß die Kombination dieses Sonderguts mit der Verleugnungsansage ein literarisches Kunstprodukt ist. Anders steht es bereits mit V. 33. Daß dieser Satz von Lukas »in Anlehnung an Mk 14, 29« formuliert sei[2], gibt er jedenfalls mit keinerlei Anklang an Mk V. 29[3] zu erkennen[4]. Man mag freilich argumentieren, daß Lukas, da er Mk V. 27 auslasse, nicht gut den daran anknüpfenden V. 29 bieten könne[5], gelangt insoweit aber für das Problem seiner Abhängigkeit von Markus nicht weiter als zu einem argumentum e silentio. – Als mögliche Vorlage für Lukas ist zwar – darin hat H. Schürmann[6] ganz recht – neben Mk V. 29 auch noch V. 31 in Betracht zu ziehen. Dagegen spricht aber einmal wiederum das völlig verschiedene Vokabular, vor allem aber die Erwägung, daß Lukas dann erstens die bei Mk nur als extreme Möglichkeit bekundete Bereitschaft des Petrus zum *συναποθανεῖν* zu dem bei ihm lapidar indikativisch formulierten Entschluß gesteigert, zweitens die Todesbereitschaft durch die Einstellung auf Gefängnishaft ergänzt, drittens durch ersatzlose Streichung von Mk V. 31c Petrus seiner Rolle als Repräsentant der übrigen Jünger entbunden und zu einem Sonderfall erhoben haben müßte. Sofern alle diese Besonderheiten »la mort spectaculaire«[7]

---

der Verkündigung des NT, 1949, 18; Masson, reniement, 30). Inwiefern auch die Tatsache, daß die Antwort des Petrus in V. 57 besser zu Mk V. 71, in V. 60 besser zu Mk V. 68 stimmt, lukanische Redaktion beweisen soll (so Boyd [o. S. 287 Anm. 1] 341), ist nicht einzusehen.

[4] Vgl. noch K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), 4. Aufl., 1949, 246; W. Manson, The Gospel of Luke (The Moffatt NT Commentary), 8. Nachdr., 1955, 251; P. Winter, The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke XXI–XXIV, StTh 8 (1954), 161f.; Rehkopf, Sonderquelle, 84 Anm. 1. Anders Schürmann, Abschiedsrede, 34.

[1] Gegen Manson, Luke, 245; Temple (o. S. 291 Anm. 2), 82. – Auch gegen Cullmann, Petrus, 211ff., der aus der als primär angesehenen Verbindung zwischen Lk V. 31f. und 33f. ein Argument für seine These von der ursprünglichen Verwurzelung des Wortes Mt 16, 17ff. in diesem Zusammenhang gewinnt.

[2] So Dinkler, Petrus-Rom-Frage, I, 206; RGG³ V, 247; vgl. Bultmann, Syn. Trad., 287.

[3] Auch nicht mit der Einführungsformel; vgl. Rehkopf, aaO. Die Aufstellung bei Schürmann, aaO, 22 beweist nicht mehr, als daß sie von Lukas ebenso gut tradiert wie in Abänderung der Tradition gebildet werden kann. Wieso auch »das *καί* Lk 33b wie die Mk 29b parallele (?) Stellung von Lk 33b zeigt, daß auch Mk 29b in der umgewandelten Form... irgendwie (!) nachlebt« (aaO, 29), ist nicht zu erkennen.

[4] Vgl. Knox, Sources I, 124 Anm. 1.

[5] Vgl. Finegan, Überlieferung, 15.

[6] AaO, 21ff.

[7] van Camp (o. S. 287 Anm. 4), 408.

intendieren, damit den Eindruck »grenzenloser Nachfolgebereitschaft« des Petrus wecken und auf diese Weise den »Kontrast zur folgenden Verleugnungsansage«[1] gegenüber Markus noch verschärfen, hätte sich Lukas durch seine Modifikation der Mk-Vorlage hier zu seiner sonst durchgängig auf Abschwächung des Jüngerversagens und auf Glorifikation speziell des Petrus zielenden Tendenz[2] in diametralen Gegensatz gestellt, – es sei denn, hier werde auf das Martyrium Petri angespielt[3] und also der Eindruck seines Versagens mit einer Andeutung seiner späteren Bewährung abgefangen. Bleibt eine derartige Möglichkeit immerhin zu erwägen, darf man also nicht mit F. Rehkopf[4] den Ausdruck der Todesbereitschaft Petri für ein *sicheres* Indiz einer vorlukanischen Sonderquelle nehmen, so wäre doch auch in solchem Falle eine Abhängigkeit des Lukas von Markus keineswegs erwiesen. Gewichtige Indizien für nichtmarcinisches Gepräge von Lk V. 33f. sind jedenfalls sowohl die Tatsache, daß hier die Ansage nicht wie bei Mk und Mt auf dem Weg zum Ölberg[5], sondern in der Situation des Herrenmahles lokalisiert ist[6], als auch das Fehlen der bei Mk und Mt vorliegenden Zeitbestimmung *ταύτῃ τῇ νυκτί*[7], deren Ausmerzung durch Lukas schwerlich mit lukanischer Aversion gegen mehrfache Zeitbestimmungen des Markus zu erklären wäre[8].

---

[1] Dinkler, Petrus-Rom-Frage, I, 206.

[2] S. o. S. 291 Anm. 3; u. S. 303f.

[3] So K. Aland, Petrus in Rom, HZ 183 (1957), 505; bestritten von Dinkler, aaO. – Eben im Blick auf die manifeste Petrusverehrung des Lukas scheint es mir freilich unzweifelhaft zu sein, daß *für ihn* dieses Wort auf jeden Fall nicht als uneingelöstes Versprechen gilt, sondern martyrologischen Bezug hat (vgl. A. R. C. Leaney, A Commentary on the Gospel according to S. Luke [Black's NT Commentaries], 1958, 271). Es wäre ja auch in höchstem Maße verwunderlich, wenn sich zur Abfassungszeit seines Evangeliums (für die Chronologie der lukanischen Schriften vgl. G. Klein, Die zwölf Apostel [FRLANT NF 59], 1961, 190f.) bei einem solchen Wort nicht sogleich die Assoziation seiner inzwischen eingetretenen Erfüllung (zur Historizität des Martyriums Petri vgl. Dinkler, Petrus-Rom-Frage, passim) eingestellt hätte. Die Frage kann nur sein, ob das Wort nicht ungeachtet seiner lukanischen Sprachfärbung vorlukanisch ist und dann vielleicht ursprünglich keine martyrologische Anspielung enthielt.

[4] Sonderquelle, 84 Anm. 1.

[5] Zum redaktionellen Charakter dieser Ortsangabe vgl. K. G. Kuhn, Jesus in Gethsemane, EvTh 12, 1952/53, 262.

[6] Dazu Bundy, Jesus, 501; Buse, aaO, 69; Rehkopf, aaO.

[7] Dies wird z. B. von P. Winter (o. S. 291f. Anm. 4), 159, nicht bedacht, der, obwohl er für das Vorhergehende mit einer Sonderquelle rechnet, an der marcinischen Herkunft von V. 34 festhält.

[8] So Schürmann, Abschiedsrede, 25; vgl. Ders., Der Paschamahlbericht Lk 22, (7–14) 15–18 (NTA XIX/5), 1953, 78. – Aber 1. bringt Lk in V. 34 zwar (wie Mt; dazu s. gleich) statt der drei Zeitbestimmungen von Mk V. 30 nur zwei, dafür aber in V. 61 statt der einen von Mk V. 72 deren zwei. Man müßte hier schon annehmen,

Zusammenfassend läßt sich sagen: Es sprechen erheblich stärkere Gründe für als gegen den Schluß, daß die bei Lukas begegnende Tradition von der Verleugnung und ihrer Ansage an der marcinischen Redaktion dieses Stoffes vorbeigeflossen ist[1].

2. Die Verleugnungstradition im Kontext der Passionsgeschichte

Das bisherige Ergebnis ist im Auge zu behalten, wenn wir nunmehr die Frage stellen, wieweit die Verleugnungstradition im Kontext der Passionsgeschichte ursprünglich verwurzelt ist. Denn es bedeutet, daß wir diese Frage nicht nur an der Markusfassung, sondern zugleich an der des Lukas zu entscheiden haben.

a) Im Blick auf den *Bericht* der Verleugnung dürfte nicht zweifelhaft sein, daß seine bei Mk vorliegende Zertrennung mittels der Darstellung der Synhedriumsverhandlung (14, 55–64) nicht ursprünglich sein kann[2].

daß das Interesse des Lk an formaler Gleichartigkeit von Ansage und Bericht seine Aversion gegen mehrfache Zeitangaben überwiegt. 2. und vor allem ist die auch sonst vertretene Annahme solcher Aversion äußerst problematisch: Von allen dafür beigebrachten Belegen lassen einzig Lk 4, 42 ≠ Mk 1, 35; Lk 8, 22 ≠ Mk 4, 35 einen derartigen Schluß mit einiger Wahrscheinlichkeit zu (obwohl bei Lk 4, 42 das Fehlen des von Mk erwähnten Gebets Jesu, bei Lk 8, 22 die gegen Mk »ursprünglicher« erscheinende [KLOSTERMANN, HNT 5, 46] Form *ἐν μίᾳ τῶν ἡμερῶν* doch auch die Möglichkeit von der Schlußredaktion des Mk-Ev. vorausliegenden Elementen bei Lk offen halten). Für Lk 18, 30 ≠ Mk 10, 30 darf eine Priorität des Lk um so weniger ausgeschlossen werden, als sie für V. 29b sehr wahrscheinlich ist (vgl. BULTMANN, Syn. Trad., 116; anders I. C. O'NEILL, JThSt NS 10, 1959, 4ff.). Der Fortfall der beiden Zeitbestimmungen Mk 13, 24 in Lk 21, 25 – ohnehin kein Beleg angeblichen lukanischen Strebens nach *Reduzierung* mehrfacher Datierungen – ist aus der Absicht zu begreifen, jeglichen zeitlichen Zusammenhang zwischen den der Parusie vorausgehenden kosmischen Vorgängen (V. 25f.) und der früher liegenden Völkerkrise in der Schwebe zu lassen (vgl. auch E. GRÄSSER, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte [BZNW 22], 2. Aufl., 1960, 165). An allen übrigen in Betracht kommenden Stellen liegt die bei Lk zu beobachtende Reduktion auch bei Mt vor (statt zwei Zeitangaben jeweils nur eine: Mk 1,32 ≠ Mt 8, 16/Lk 4, 40; Mk 12, 23 ≠ Mt 22, 28/Lk 20, 33; Mk 14, 43 ≠ Mt 26, 47/Lk 22, 47; statt drei Angaben jeweils nur zwei: Mk 14, 30 ≠ Mt 26, 34 / Lk 22, 34; vgl. Mk 16, 1 ≠ Mt 28, 1 / Lk 24, 1; statt zwei marcinischer Angaben bei Mt eine, bei Lk gar keine: Mk 15, 42 ≠ Mt 27, 57/ Lk 23, 50), so daß man eher den Eindruck einer spezifisch marcinischen Tendenz auf Mehrung der Daten statt einer spezifisch lukanischen Aversion dagegen empfängt. Vgl. auch die Übereinstimmung in der doppelten Datierung Mk 14, 12 / Lk 22, 7 ≠ Mt 26, 17.

[1] So auch REHKOPF, Sonderquelle, 84 Anm. 1.

[2] Vgl. BULTMANN, Syn. Trad., 290; GOGUEL, Did Peter deny, 12; FINEGAN, Überlieferung, 72; J. SUNDWALL, Die Zusammensetzung des Markusevangeliums, 1934, 81; BUNDY, Jesus, 220f.; PH. VIELHAUER, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu (in: Festschrift für G. Dehn, 1957, 64f.); auch KNOX, Sources I, 131f.

Die oft geäußerte Vermutung, daß hier marcinisches Interesse an einprägsamer Konfrontation des bekennenden Jesus mit dem verleugnenden Petrus die Komposition bestimmt habe[1], leuchtet ohne weiteres ein. Ist aber die gegenwärtige Verbindung des marcinischen Verleugnungsberichts mit der Synhedriumsverhandlung sekundär, so läßt sich um so weniger sehen, wie beide Komplexe jemals ursprünglich miteinander verbunden gewesen sein sollten, als eine solche Verbindung auch bei Lk nicht besteht und die Synhedriumsverhandlung offenbar überhaupt ein traditionsgeschichtlich spätes Element darstellt[2]. Ein gleiches Urteil ist über die bei Mk mit dem Verhandlungsbericht verbundene Verspottungsszene V. 65 nicht nur deswegen zu fällen, weil die lukanische Fassung (V. 63f.) den redaktionellen Charakter der marcinischen Verbindung beweist[3], sondern vor allem deswegen, weil der traditionsgeschichtlich primäre Sitz dieser Überlieferung von Mk 15, 16–20 par. markiert wird, wie soeben P. WINTER überzeugend gezeigt hat[4]. – Für den marcinischen Verleugnungsbericht bleibt nur noch zu konstatieren, daß er weder als notwendige Fortsetzung des voranstehenden Berichts von Jesu Verhaftung (14, 43–52), noch gar als Vorbedingung für die nachfolgende alte Notiz der Übergabe Jesu an Pilatus (15, 1) verständlich zu machen ist. Gewinnt nach seiner Eliminierung der Kontext im Gegenteil an innerer Festigkeit, so deutet alles darauf hin, daß es sich hier nicht um eines der primären Elemente der Passionsüberlieferung handeln kann[5].

Dieses Urteil wird durch den lukanischen Kontext nur bestätigt. Wir sahen bereits (o. S. 291), daß in ihm der Übergang vom Verleugnungsbericht zur Mißhandlungsszene (V. 62/63) eine Unebenheit erkennen läßt. Nimmt man hinzu, daß bei Herauslösung des Verleugnungsberichts die Naht verschwindet (V. 54a: *Συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον καὶ εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως*; V. 63: *Καὶ οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτὸν ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες*), so wird unbezweifelbar, daß dieser Bericht sekundär in einen ursprünglicheren Zusammenhang eingesprengt ist.

---

[1] Vgl. J. SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), 6. Aufl., 1952, 191; GRUNDMANN, Markus, 304; MASSON, reniement, 35; WINTER (o. S. 291 f. Anm. 4), 162 Anm. 1; Ders., Trial, 24.

[2] Vgl. BULTMANN, Syn. Trad., 290ff.; M. DIBELIUS, in: Botschaft und Geschichte I, 1953, 255.

[3] Vgl. BULTMANN, aaO, 293. Daß ein Vergleich mit Joh 18, 22 in diesem Punkte eine relative Priorität des marcinischen vor dem lukanischen Aufriß begründen könne (so WINTER, Trial, 22), leuchtet nicht ein.

[4] AaO, 100-106.

[5] Vgl. BULTMANN, Syn. Trad., 299. 301; JEREMIAS, Abendmahlsworte, 54f.; BUNDY, Jesus, 520f.; v. CAMPENHAUSEN, Osterereignisse, 46 Anm. 178. Das gegenteilige Urteil MASSONS (reniement, 24) bleibt ohne Begründung.

Ergebnis: Der Bericht über die Verleugnung stellt im Kontext der Passionsüberlieferung einen isolierbaren Komplex dar[1]. Ist der lukanische gegenüber dem marcinischen Aufriß primär, so ist die ursprüngliche Kontextfremdheit des Berichts sogar stringent zu beweisen[2].

b) Auch die *Ansage* der Verleugnung verhält sich spröde gegen ihren Kontext. Was zunächst ihren rückwärtigen Anschluß bei Mk betrifft, so faßt man zwar vielfach Mk 14, 26–31[3] oder wenigstens V. 27–31[4] als ursprüngliche Einheit, nichtsdestoweniger verlangt die heterogene Zusammensetzung dieses Abschnitts nach seiner weiteren Dekomposition. Schon für den einleitenden V. 26 ist es durchaus unsicher, ob er genuin zum Folgenden gehört. Mindestens ebensogut läßt er sich als sekundäre Fixierung der ursprünglich ohne Situationsangabe überlieferten Ansage der Jüngerzerstreuung verstehen. Vielfach setzt man ihn denn auch auf das Konto späterer Redaktion[5]. Auf die Zerstreuungsansage (V. 27) folgt in V. 28 die vielverhandelte Ansage des *προάγειν* Jesu nach Galiläa. Daß dieser Vers einem archaischen vormarcinischen Bericht zugehörte, der bis zu galiläischen Erscheinungen führte, wäre nur dann einigermaßen sicher, wenn sich für ihn in der mit Markus erreichten Phase der Traditionsgeschichte keine sinnvolle Funktion mehr ausmachen ließe[6]. Das ist aber keineswegs der Fall: Man kann V. 28 entweder aus der Absicht des Markus begreifen, auf den im heutigen Text fehlenden Schluß vorzubereiten[7], oder ihn – falls man den jetzigen Schluß für primär hält – als sekundäre Vorwegnahme der Engelbotschaft 16, 7 deuten[8], wenn man nicht gar unter redaktionsgeschichtlichem Gesichtspunkt in 14, 28 wie in 16, 7 mit W. Marxsen[9] den Niederschlag einer marcinischen Erwar-

---

[1] Der von Dibelius (Formgeschichte, 112) zugunsten der gegenteiligen These geltend gemachte Zusammenhang des Verleugnungsberichts mit der Weissagung Mk 14, 26–31, »die einen wesentlichen Teil der Leidensgeschichte trägt«, würde nur dann beweiskräftig sein, wenn diese Perikope ein homogenes Gebilde wäre, was nicht der Fall ist (s. gleich).

[2] Vielleicht spiegelt sich dieser Sachverhalt auch noch im Joh-Ev. wider. Nach F. Spitta (Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, 1910, 368) wäre 18, 16b aus der Tendenz späterer Redaktion zu begreifen, die dem Kontext ursprünglich fremde Verleugnungstradition einzufügen. Bultmann (Johannes, 499 Anm. 8) hält das unter der Voraussetzung für möglich, daß der *ἄλλος μαθητής* in der Quelle bereits als Gewährsmann der Verhörsszene fungierte und die redaktionelle Verschmelzung beider Traditionen vorjohanneisch ist.

[3] Vgl. z.B. Dibelius, Botschaft und Geschichte I, 255.

[4] Vgl. z.B. Taylor, St. Mark, 548.

[5] Vgl. Bultmann, Syn. Trad., 287. 302; Finegan, Überlieferung, 69; Kuhn (o. S. 293 Anm. 5), 262.

[6] So Dibelius aaO, 250f.

[7] Bultmann, Syn. Trad., 287.

[8] v. Campenhausen, Osterereignisse, 37 Anm. 147.

[9] Der Evangelist Markus (FRLANT NF 49), 1956, 57.

tung der demnächst in Galiläa stattfindenden Parusie bzw. mit J. SCHREIBER[1] eine antijudaistische Option für das hellenistische Christentum erblicken will. Aber sollte selbst V. 28 archaisch sein, so könnte er doch keinesfalls an unserer Stelle seinen ursprünglichen Ort haben[2]. Denn eine Weissagung des *προάγειν* Jesu vor den Jüngern ist als Fortsetzung der Zerstreuungsansage in keiner Weise sinnvoll[3], da sie eine geschlossene, nicht eine zerstreute Jüngerschar voraussetzt, wie auch die mit 14, 28 parallele Engelbotschaft 16, 7 mit einem geordneten Zug der Jünger nach Galiläa rechnet[4]. – Daß V. 28 nicht ursprünglich in den Kontext von V. 26–31 hineingehört, dürfte also feststehen.

Als Kern der Überlieferung bleiben dann die Ansage der Zerstreuung (V. 27) und die der Verleugnung (V. 29–31) übrig. Gestattet die Aufnahme des *σκανδαλισθήσεσθε* (27) mit *σκανδαλισθήσονται* (29), die ursprüngliche Einheit der beiden Motivgruppen zu postulieren?[5] E. LOHMEYER findet es mit Recht auffallend, daß Petrus in V. 29 in eigenem Wort Jesu Vorhersage aufnimmt, und schließt daraus, daß V. 29 der künstlichen Verknüpfung des folgenden Wortes an Petrus mit dem vorangegangenen Wort über alle diene[6]. Damit aber fällt die einzige Verbindung zwischen beiden Komplexen. Mehr noch: Die Voraussage der Jüngerzerstreuung steht zu der Verleugnungsansage in sachlicher Spannung. Sie paßt freilich zu V. 50: *καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες*, – aber gerade im Lichte dieser Notiz ist es deutlich, daß innerhalb solcher Anschauung vom Verlauf des Passionsgeschehens kein Platz für einen Jünger ist, der sich nicht zerstreuen läßt, nicht flieht, sondern Jesus ins Zentrum der Gegner folgt[7].

---

[1] Christologie des Mk-Ev., 176ff.

[2] Vgl. W. G. KÜMMEL, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu (AThANT 6), 3. Aufl., 1956, 70.

[3] Ohne einen primären Zusammenhang zwischen beiden Vv. zu behaupten, hält MARXSEN (aaO, 57f.) ihre gegenwärtige Aufeinanderfolge doch für einen Ausdruck des marcinischen Gedankens von der Sammlung der »zerstreuten Gemeinden« in Galiläa. Selbst das ist schwierig, denn 1. redet V. 27 nicht von einer Zerstreuung der Gemeinden, sondern der Einzelnen, wodurch eine Gemeindebildung gerade verhindert ist; 2. deutet V. 28 gar keine Sammlung an (vgl. E. LOHMEYER, Das Evangelium nach Markus [MeyerK I/2], 11. Aufl., 1951, 311; GRUNDMANN, Markus, 288), sondern setzt die *ὑμεῖς* als gesammelte Schar voraus; 3. ist das *διασκορπισθήσεσθαι* in V. 27 überhaupt nicht im lokalen, sondern im prägnant theologischen Sinne zu verstehen, da es mit *σκανδαλισθήσεσθαι* parallel steht. Wie hätte Mk damit rechnen sollen, daß sich die Gemeinden seiner Zeit als die *σκανδαλιζόμενοι* apostrophiert verstehen würden!

[4] Vgl. v. CAMPENHAUSEN, Osterereignisse, 48.

[5] So FINEGAN, Überlieferung, 69; MARXSEN, Markus, 47.

[6] AaO, 312; ähnlich TEMPLE (o. S. 291 Anm. 2), 82.

[7] v. CAMPENHAUSEN, aaO, 44 Anm. 172 sieht keine Schwierigkeit darin, daß

Der Anschluß an das Folgende ist ebenfalls ganz locker. Zwar läßt sich V. 27 als Vorbereitung der Verhaftungsszene (V. 43–52) verstehen, aber daß V. 29–31 von Anfang an ein Bestandteil des damit geschaffenen Aufrisses war[1], würde doch nur dann einleuchten, wenn V. 27 erst in der Phase entstand, als V. 43–52 mit dem Verleugnungsbericht kombiniert wurde, was schon wegen der eben konstatierten Spannung zwischen Zerstreuungs- und Verleugnungsmotiv unwahrscheinlich ist.

So ergibt sich, daß die Ansage der Verleugnung im Markuskontext außerordentlich schwach verwurzelt ist, und dazu paßt aufs genaueste, daß sie bei Lukas in einem völlig anderen Zusammenhang begegnet, dessen Künstlichkeit uns sogleich beschäftigen wird.

3. Lk 22, 31f. als Zeugnis einer Konkurrenztradition

Legen schon die bisherigen Beobachtungen den Schluß nahe, daß der Verleugnungskomplex schwerlich zur ältesten Schicht der Passionstradition gehört[2], so läßt sich an Lk 22, 31f. die entscheidende Probe aufs Exempel machen: *Σίμων, Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον. ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου. καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.*

Im gegenwärtigen Lukaskontext bildet dieses Wort die Einleitung zur Ansage der Verleugnung. Aber damit kann es nicht ursprünglich zusammenhängen. Denn es ist unvorstellbar, daß innerhalb einer primären Einheit zunächst mit der Aufforderung zum *στηρίζειν* der Brüder die nachösterliche Funktion des Petrus und erst anschließend in aller Breite sein vorösterliches Versagen behandelt, damit aber der vorangegangene Auftrag um alle Wirkung gebracht werden könnte[3]. Die Schwierigkeiten vergrößern sich noch für den, der das *ἐπιστρέψας* für einen genuinen Bestandteil des Satzes und eine implizite Bezugnahme auf vorgängiges Scheitern hält (dazu u. S. 301), sofern er den in die nachösterliche Epoche weisenden Auftrag als von Hinweisen auf das vorösterliche Versagen des Petrus gleichsam eingerahmt verstehen muß. Hinzu kommt, daß sich

---

Petrus nach der allgemeinen Flucht »alsbald wieder auftaucht«. Das mag im Blick auf historische und psychologische Möglichkeiten diskutabel sein. Traditionsgeschichtlich aber erscheint es schwer vorstellbar, daß man dort, wo man zuerst vom *φυγεῖν* der *πάντες* berichtete, zugleich vom *ἀκολουθεῖν* des Prominentesten unter ihnen wußte (vgl. auch Goguel, Did Peter deny, 15).

[1] So Bultmann, Syn. Trad., 287. 301f.; Taylor, St. Mark, 558.

[2] Vgl. Klostermann, Markus, 139; Bultmann, Syn. Trad., 299f.; Jeremias, Abendmahlsworte, 55; v. Campenhausen, Ostereignisse, 46 Anm. 178; Schürmann, Abschiedsrede, 34. – Gegen Masson, reniement, 24.

[3] Vgl. Goguel, Did Peter deny, 3f.; Bultmann, aaO, 287f.

V. 31f. und V. 33f. dadurch tiefgreifend voneinander unterscheiden, daß die Anrede Jesu an Petrus dort *Σίμων*, hier aber *Πέτρε* lautet[1].

Dürfte die ursprüngliche Selbständigkeit von V. 31f. also feststehen, so bricht die eigentliche Problematik dieses Satzes an der Frage auf, ob er die Verleugnungstradition überhaupt sachlich neben sich verträgt und sie nicht vielmehr ausschließt. Obgleich er für E. STAUFFER[2] »seit jeher als Kardinalwort von . . . der Fehlsamkeit des Petrus« gilt, lohnt eine erneute Prüfung. – Formal betrachtet besteht das Logion aus drei Gliedern, deren erstes das Schicksal der gesamten Jüngerschaft, deren zweites speziell das Schicksal des Petrus behandelt und deren drittes beide Seiten zueinander in Beziehung setzt.

Für das Verständnis des ersten Gliedes (V. 31) ist es unerheblich, ob das die Intentionen Satans umschreibende Bild des *σινιάσαι* archäologisch zu konkretisieren[3] oder einfach ein unbestimmter Ausdruck für das Verlangen ist, die Jünger zu Fall zu bringen. Unter der ersten Voraussetzung wäre doch schlechterdings nicht zu erkennen, wie eine – ohnehin gekünstelt anmutende – Alternative zwischen dem die größeren Beimischungen des Getreides zurückhaltenden Grobsieb und dem das Getreide bewahrenden Feinsieb einen Ausweg vor der Konsequenz eröffnen könnte, daß Satan auf das Versagen der Jüngertreue aus ist[4]. Auch wenn sich sein »Interesse gar nicht auf den guten Weizen, sondern auf den Unrat, der im Sieb zurückbleibt«[5], richten sollte, wäre er doch eben daran interessiert, die Jüngerschaft insgesamt als solchen Unrat zu erweisen[6].

Inwieweit er sein Ziel erreichen wird, ergibt sich indirekt aus der Formulierung des zweiten Gliedes (V. 32a): Dem auf alle Jünger zielenden *ἐξαιτεῖσθαι* Satans setzt Jesus seine Fürbitte zu dem Ziele entgegen, die *πίστις* des Petrus vor dem *ἐκλείπειν* zu bewahren. Diese Differenzierung zwischen den Objekten der beiderseitigen Initiative ist für das Verständnis des Satzes entscheidend. Denn in ihr spricht sich – mag auch Petrus »in gefährdeter enger Beziehung zum Satan« gesehen und »ausdrücklich in dieser Hinsicht mit den andern Jüngern zusammen genommen« sein[7] – die Einstellung auf ein Versagen der andern mit der

---

[1] Dazu SCHÜRMANN, aaO, 23 (ib. Anm. 95 weitere Lit.); BUNDY, Jesus, 501.

[2] Primatus, 21 Anm. 59.

[3] So W. FOERSTER, Lukas 22. 31f., ZNW 46 (1955), 129ff.

[4] So FOERSTER, aaO, 130f. Ablehnend gegen diese Konstruktion auch v. CAMPENHAUSEN, Osterereignisse 47, Anm. 183; E. FUCHS, ThW VII, 291, 15 ff.

[5] FOERSTER, aaO, 131; vgl. Ders., ThW VII, 156, 33f.

[6] Das Verständnis unserer Stelle als eines Äquivalents zur marcinischen Zerstreuungsansage (SCHILLE, Leiden des Herrn, 177) hat hier sein relatives Recht, erweist sich aber im Lichte des Folgenden als undurchführbar.

[7] So CULLMANN, Petrus, 28; vgl. Ders., ThW VI, 102, 9f. Daß gar für Petrus

gleichen Gewißheit aus wie die Erwartung der »Glaubensstärke des Petrus«[1]. Die zahlreichen Versuche, die hier fixierte Antithese zwischen dem Geschick des Petrus und dem seiner Gefährten entweder völlig zum Verschwinden zu bringen[2] oder doch wenigstens aufzuweichen, verbieten sich schon im Blick auf das eindeutig adversative (*δέ*!) Verhältnis von V. 31 zu V. 32a. Darüber hinaus haben sie alle noch ihre eigene Problematik. So ist – um ein instruktives Beispiel des erstgenannten Auslegungstyps zu nehmen – z. B. nicht zu sehen, wie eine finale Auffassung des *ἵνα* und ein Verständnis des *περί* im Sinne von *ὑπέρ* den Schluß begründen können, daß Jesus hier nicht darum bitte, daß die *πίστις* des Petrus nicht vergehe, sondern darum, daß Petrus »wieder glauben« dürfe[3]. Auch wenn Jesus »im Interesse« des Petrus bittet und es nicht der Inhalt, sondern der Zweck seines Gebets ist, das *ἐκλείπειν* seiner *πίστις* auszuschließen, steht doch die *Kontinuität* dieser *πίστις* im Blick[4], und vom »wieder glauben« ist schlechterdings die Rede nicht. Welcher Anlaß sollte auch bestehen, die übrigen Jünger von einer das »wieder glauben«, das »überwinden« des »eigenen Fall(es)«[5] intendierenden Bitte betont auszuschließen! – Auch wer – auf der Linie des zweiten Auslegungstyps – das erbetene *μὴ ἐκλείπειν* nur als ein nicht *vollständiges* Aufhören interpretiert[6], steht vor der unlösbaren Schwierigkeit, das Fehlen des entscheidenden Adverbs im Text plausibel machen zu müssen[7]. Und wäre es nicht grotesk, wenn Jesus der auf totalen Sieg abgestellten Initiative Satans mit der Bitte begegnen würde, Satan möge bei Petrus nur teilweise Erfolg haben?

---

an dieser Stelle eine »besondere Gefahr« ins Auge gefaßt sei (A. Schlatter, Der Glaube im NT, 4. Aufl., 1927, 157), ist freilich ganz textwidrig.

[1] H. Greeven, ThW II, 40, 31.

[2] Vgl. Rengstorf, Lukas, 240, der in V. 32 Jesus als »Anwalt der Gnade vor Gott für seine Jünger« eintreten läßt.

[3] So Foerster, aaO, (ZNW), 131f.

[4] Vgl. Dibelius, Formgeschichte, 201; G. Stählin, ThW I, 194, 21 (»Jesus erreicht, daß Petrus die Probe besteht«); J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 4. Aufl., 1956, 181 (»Jesus hat für Petrus gebetet, daß sein Glaube durchhalte«).

[5] Schlatter, aaO.

[6] So z.B. B. Weiss, in: MeyerK I/2, 9. Aufl., 1901, 641; v. Campenhausen, Ostereignisse, 47; vgl. Finegan, Überlieferung, 15 Anm. 2; Strathmann (o. S. 290 Anm. 6), 232; Stauffer, Primatus, 21 (Petrus wird gerettet »wie ein Brandscheit aus dem Feuer«); S. McL. Gilmour, in: The Interpreter's Bible VIII, 1952, z. St. (»to save... from utter collapse«).

[7] Vgl. auch H. Greeven, Gebet und Eschatologie im NT, 1931, 50. – Daß ein verneintes *ἐκλείπειν* als solches die behauptete Nuance nicht hergibt, zeigen die beiden anderen ntl. Vorkommen dieses Sprachgebrauchs: Hebr 1, 12 ist so wenig eine nur *partielle* Endlosigkeit der Jahre des Herrn gemeint wie Lk 12, 33 ein nicht *vollständig* zu erschöpfender Himmelsschatz.

Nur unter der Voraussetzung eines absoluten Gegensatzes zwischen dem Verhalten Petri und dem der übrigen Jünger in der Passion ist es schließlich sinnvoll, daß das dritte Glied (V. 32b) die Wiedervereinigung der auseinandergelaufenen Schicksalslinien aus ausschließlicher Aktivität des Petrus und seine Gefährten nur als seine passiven Objekte begreift. Freilich scheint gerade hier die Erwartung eines *ἐπιστρέφειν* deutlich ein vorgängiges Versagen auch des Petrus »geradezu in Rechnung«[1] zu stellen. Nun ist es aber zunächst überhaupt unsicher, ob das *ἐπιστρέψας* die Anspielung einer Bekehrung darstellt, sofern es als Äquivalent eines aramäischen תוב bzw. הפך verstanden werden könnte und die Forderung an Petrus dann also besagen würde, einst seine Brüder »wiederum« zu stärken[2]. Falls aber *ἐπιστρέφειν* »sich bekehren« bedeutet[3], was im Blick auf den lukanischen Sprachgebrauch immerhin nahe liegt[4], hier also tatsächlich »l'insistance... sur la faiblesse de Pierre«[5] unübersehbar ist, so wird mit V. 32b faktisch nichts Geringeres als die Nichterfüllung des auf Kontinuität der *πίστις* des Petrus und damit gerade auf *Vermeidung* einer zweiten Bekehrung gerichteten Gebets Jesu festgestellt. Das aber ist für die älteste Fassung der Tradition – gleichgültig, ob sie auf Jesus oder die Urgemeinde zurückgeht – völlig unvorstellbar. Die feierliche Einführung mit der doppelten Anrede an Simon und die massive, »im Bewußtsein der größeren Macht«[6] formulierte Antithese zwischen den Intentionen Satans und Jesu würde ja geradezu komisch wirken, und der Auftrag an Petrus zum *στηρίζειν* der Brüder hinge in der Luft, wenn im Effekt nichts weiter konstatiert wäre als der Erfolg Satans und der Mißerfolg des Gebets Jesu. Es gibt deshalb im Blick auf das so verstandene *ἐπιστρέψας*[7] nur zwei Möglichkeiten: Entweder bricht die originäre Tradition schon mit V. 32a ab[8]. Bleibt dies unwahrscheinlich schon wegen der formalen

---

[1] So M. Meinertz, Theologie des Neuen Testaments I, 1950, 77.

[2] Vgl. Grotius, Maldonatus, Bengel nach A. Plummer, S. Luke (ICC), 5. Aufl., 1922, 504; Jeremias, Gleichnisse, 181 Anm. 2; Manson, Luke, 245.

[3] Theoretisch käme auch transitiver Sinn in Frage (Th. Zahn, in: KNT 3, 4. Aufl., 1920, z. St.; Loisy, Luc, 520).

[4] Vgl. Bultmann, Syn. Trad., 288 Anm. 2; Fuchs, ThW VII, 291, 4.

[5] van Camp (o. S. 287 Anm. 4), 405.

[6] B. Weiss, aaO, 641.

[7] Das gilt übrigens auch für die trotz schlechter Bezeugung gelegentlich (z. B. von F. Blass, Evangelium secundum Lucam, 1897, 99; Stauffer, Primatus, 20 Anm. 58; vgl. Cullmann, Petrus, 28; v. Campenhausen, Osterereignisse, 47 Anm. 185) bevorzugte Lesart *ἐπίστρεψον καὶ στήρισον*, sofern ein *nachträgliches* Eingeständnis der Nichterhörung im Zusammenhang genauso deplaciert wäre wie das vorweggenommene.

[8] So J. Weiss – W. Bousset, SNT I 499; Bundy, Jesus, 501; Fuchs, aaO, Z. 4 f.

Struktur des Satzes (s. o. S. 299), der offensichtlich auf eine schließliche Aufhebung des in den beiden ersten Gliedern aufgerissenen Gegensatzes zwischen Petrus und den übrigen Jüngern zuläuft, so erweist sich in der von BULTMANN[1] geforderten Ausscheidung des *ἐπιστρέψας* als einer den Ausgleich mit der Verleugnungstradition bezweckenden Glosse des Lukas die einzig zwanglose Lösung. Danach ist das Wort Jesu in sich vollkommen schlüssig: Alle Jünger werden versagen, nur Petrus nicht, und deswegen kommt ihm die Aufgabe zu, seine dem Satan erlegenen Brüder dereinst zu stärken. Daß dieses Petrusbild nicht nur nichts von der Verleugnungstradition weiß[2], sondern aufs schärfste mit ihr konkurriert, liegt zutage[3].

4. *Das traditionsgeschichtliche Verhältnis von Lk 22, 31f. zur Verleugnungstradition*

Die Tatsache, daß über das Verhalten des Petrus in der Passion zwei einander ausschließende Überlieferungen existieren, drängt die Interpretation notwendig weiter zur Frage nach der traditionsgeschichtlichen Priorität.

a) Was *Lk 22, 31f.* betrifft, so ist die Annahme eines ipsissimum verbum Jesu[4] gewiß schon deshalb unhaltbar, weil sich unter ihrer Voraussetzung nicht plausibel machen läßt, warum Jesus einzig für Petrus bittet und die übrigen Jünger widerspruchslos an den Satan preisgibt. Anderseits

---

[1] Syn. Trad., 288; vgl. GREEVEN, Gebet und Eschatologie, 50. – BULTMANNs Analyse ist weder mit TestD 6, 4 (STAUFFER, Primatus, 21 Anm. 60) noch mit 2. Sam 15, 20f. (FINEGAN, Überlieferung, 15 Anm. 2) zu erledigen. Wenn es an der ersten Stelle heißt, der Satan wisse, daß sein Reich an dem Tag ein Ende habe, da sich Israel zum Herrn bekehre, so wird durch den bloßen Zusammenhang der Stichworte *Σατανᾶς* und *ἐπιστρέφειν* (letzteres textkritisch unsicher) doch nicht der sachliche Anstoß erträglich, daß Jesus hier die Nichterfüllung seines Gebets proklamieren würde. Einen noch spärlicheren terminologischen Anklang bietet die zweite Stelle einzig mit der Wendung *ἐπιστρέφου καὶ ἐπίστρεψον τοὺς ἀδελφούς σου μετὰ σοῦ*.

[2] So BULTMANN, aaO; DIBELIUS, Formgeschichte, 201; DINKLER, Petrus-Rom-Frage, I, 199 Anm. 1. – Schärfer E. FUCHS, ThW VII, 291, 7 ff.

[3] Vgl. noch BUNDY, Jesus, 501. – Diese Konsequenz ist nur dann zu vermeiden, wenn man mit B. NOACK (Satanás und Sotería. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie, 1948, 102) als den ursprünglichen Bezugspunkt des Logions die endzeitliche Drangsal annimmt, die erst durch die lukanische Kontextkomposition zugunsten der Passion getilgt worden wäre. Aber dagegen spricht 1., daß nicht einzusehen ist, wie Jesus oder gar die Urgemeinde auf die endzeitliche Bewährung allein des Petrus und auf das Versagen seiner Gefährten spekuliert haben könnte; 2., daß in der auf die letzte Drangsal folgenden Heilszeit ein *στηρίζειν* gescheiterter Christen keinesfalls mehr Sache eines Menschen sein kann.

[4] So FOERSTER, aaO, 132. – Gegen Authentizität auch E. SCHWEIZER, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT (AThANT 35), 1959, 23 Anm. 76.

scheidet aber auch die von FINEGAN[1] verfochtene Möglichkeit einer lukanischen Bildung aus, so harmonisch sich die betonte Auszeichnung des Apostelprimas in das lukanische Petrusbild fügt[2]. Denn erstens gibt sich das *ἐπιστρέψας* (nach der wahrscheinlichsten Deutung), da es zur Intention des Gebets Jesu in vollkommenem Gegensatz steht, deutlich als nachträglicher, eben lukanischer[3] Einschub zu erkennen. Zweitens steht die schroffe Bewertung des Verhaltens der Jünger in der Passion (V. 31) in starker Spannung zu der sonstigen Darstellungsweise des Lukas, die notorisch auf Abschwächung des Jüngerversagens zielt: So wie einerseits die Ansage der Jüngerzerstreuung (Mk 14, 27; Mt 26, 31; vgl. Joh 16, 32) und die Notiz der Jüngerflucht (Mk 14, 50; Mt 26, 56) bei Lk fehlen, ergänzt er anderseits mit 22, 49[4] die gemeinevangelische Nachricht von der bewaffneten Intervention eines Einzelnen bei der Verhaftung Jesu durch die umfassendere Notiz von der Neigung der *οἱ περὶ (Ἰησοῦν)* insgesamt zu solcher Intervention, läßt er ferner in 22, 28[5] Jesus die Jünger geradezu als die *διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου* qualifizieren. Diese – häufig bemerkte[6], aber kaum jemals aus dem Gesamtzusammenhang des lukanischen Aufrisses begriffene – Tendenz ist offensichtlich ein tragendes Element der von Lukas im Horizont seiner Geschichtstheologie neu entwickelten Lehre vom kirchlichen Amt, derzufolge die zwölf Jünger als *die* Apostel den maßgebenden Ursprung aller kirchlichen Tradition und Sukzession bilden, weil sie exklusiv den Bezug der Kirche zu der in Jesus

---

[1] AaO, 14f; so auch SCHREIBER, Christologie des Mk-Ev., 181 Anm. 4.

[2] Dazu vgl. SCHREIBER, aaO, 181f.

[3] *ἐπιστρέφειν* im Sinne von »(sich) bekehren« begegnet in den Synoptikern außerhalb des luk. Doppelwerks nur Mk 4, 12 par., bei Lukas jedoch zehnmal. Der Hinweis E. LERLES (Die Predigt in Lystra, NTSt 7 [1960/61], 48) auf den LXX-Charakter dieses Sprachgebrauchs vermag die lukanische Verfasserschaft nicht infrage zu stellen, sondern lediglich an die Vorliebe des Lk für Septuagintismen zu erinnern.

[4] Zur lukanischen Herkunft vgl. S. G. HALL, Swords of Offence (in: Studia Evangelica [TU 73], 1959, 499ff.), der hier freilich fälschlich das Motiv vermutet, die Jünger als *ἄνομοι* zu erweisen.

[5] Zur lukanischen Herkunft BULTMANN, Syn. Trad., 170f.; H. CONZELMANN, Zur Lukasanalyse, ZThK 49 (1952), 29; vgl. KLOSTERMANN, Lukas, 211; W. G. KÜMMEL, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (SyBU 1), 1943, 31; Ders., Verheißung und Erfüllung, 41. – Daß Lukas dies »Jüngerlob« nicht geschaffen haben könne, ist weder mit Lk 22, 21-23 (??) noch mit 22, 33f. (dazu o. S. 292f.) zu begründen (gegen SCHÜRMANN, Abschiedsrede, 40), noch auch im Vergleich mit der Parallele Mt 19, 28 (gegen K. G. KUHN, *Πειρασμός-ἁμαρτία – σάρξ* im NT, ZThK 49 [1952], 221 Anm. 1; H. E. TÖDT, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1959, 58 Anm. 76), erweist sich vielmehr an den übrigen Symptomen lukanischen »Jüngerlobs« als ein Fehlurteil.

[6] Vgl. W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, 167ff.;

verkörperten »Mitte der Zeit« (CONZELMANN) sicherstellen[1]. Sofern für diese Funktion vollständiger (*ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου;* Apg 1, 22) und permanenter (*ἐν παντὶ χρόνῳ*; 1, 21) Kontakt mit der historia Jesu die notwendigen Bedingungen sind[2], können die Jünger auch für die Phase der Passion keinesfalls als *διασκορπισθέντες*, sondern müssen sie als die *διαμεμενηκότες* ausgewiesen werden[3]. Es leuchtet ein, daß Lukas im Rahmen dieser Konzeption schwerlich *von sich aus* das Verhalten der Jünger in der Passion als Verfall an den Satan beschreiben könnte, so wenig Anstände er auch trug, das Überlieferungsstück um der in ihm enthaltenen Glorifikation des Petrus willen seiner Darstellung einzuverleiben. FINEGAN ist denn auch gezwungen, das von Satan erbetene *σινιάζειν* zu entradikalisieren, als sei hier nur gründliche Erschütterung im Unterschied zu vollständigem Abfall gemeint[4]. Aber aufgrund des antithetischen Verhältnisses von V. 31 zu V. 32a muß sich der Sinn des *σινιάζειν* streng aus der Opposition zu dem *μὴ ἐκλείπειν* der *πίστις* bestimmen, d. h. es kann gar nichts anderes gemeint sein als der Zerbruch der Jüngertreue. – Drittens scheitert FINEGANs Hypothese an der Konkurrenz des Simon- und des Petrus-Namens (V. 31. 34). Erscheint jener freilich in der auch bei sonstigen Namen im lukanischen Doppelwerk vorkommenden Doppelung[5], so verliert diese Tatsache im Lichte eines anderen Zusammenhangs beträchtlich an Gewicht. E. DINKLER macht nämlich darauf aufmerksam, daß sämtliche vier Evangelisten in sachlicher Spannung zu der üblichen Verwendung des Petrus-Namens doch als Anrede in Jesusworten fast immer »Simon« bieten, und schließt daraus überzeugend, daß der Simon-Name ein traditionsgeschichtlich frühes Stadium repräsentiert, in dem noch die Erinnerung daran nachwirkt, daß Simon seinen Felsentitel erst nach Ostern erlangt hat[6]. Daß Lukas an unserer Stelle nicht etwa bewußt archaisiert, zeigt sich darin, daß in V. 34 die Anrede *Πέτρε* doch wohl von ihm gegen die Tradition in die

---

STRATHMANN (o. S. 290 Anm. 6), 232; GOGUEL, Did Peter deny, 4f.; DIBELIUS, Botschaft und Geschichte, I, 269; BUNDY, Jesus, 501. 512; v. CAMPENHAUSEN, Osterereignisse, 48; SCHELKLE (o. S. 291 Anm. 3), 17f.; G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth (Urban-Bücher 19), 1956, 139. 191 Anm. 15; MASSON, reniement, 30.

[1] Vgl. KLEIN, Die zwölf Apostel, 202ff. [2] Vgl. ebd., 206f.

[3] Dieser von mir in »Die zwölf Apostel« noch nicht berücksichtigte Sachzusammenhang zwischen dem Apostelbegriff des Lukas und seinem Bild der Zwölf in der Passion scheint mir ein weiteres Indiz für die lukanische Herkunft der Zwölf-Apostel-Idee zu sein.

[4] AaO, 15 Anm. 2. [5] Dazu KNOX, Sources I, 124.

[6] Die ersten Petrusdarstellungen (Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft XI), 1939, 2ff.; Ders., Petrus-Rom-Frage, I, 196f.; Ders., RGG³ V, 247. Zur traditionsgeschichtlichen Priorität des Simon- vor dem Petrus-Namen vgl. auch JEREMIAS, Abendmahlsworte, 56.

Verleugnungsansage eingetragen ist[1], mit Sicherheit jedenfalls auch in der tatsächlichen Archaisierung Apg 15, 14[2], wo er die aramäische Namensform *Συμεών* verwendet.

Erweist sich somit für die Ursprungszeit von Lk 22, 31f. die Epoche der ipsissima verba Jesu als terminus post quem, das mit Lukas erreichte Stadium als terminus ante quem, so stellt sich die Frage, ob innerhalb des damit offen gehaltenen Zeitraums noch eine nähere Bestimmung möglich sei. Man hat unser Überlieferungsstück auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus verstehen wollen[3]. Dagegen spricht: 1. Über eine ernsthafte Spannung in ihrem beiderseitigen Verhältnis – abgesehen von dem antiochenischen Zwischenfall – liegt kein der Kritik standhaltendes Zeugnis vor[4]. 2. Unter ihrer Anhängerschaft kam es in Korinth (vgl. 1. Kor 1, 12; 3, 22) zwar zu einschneidenden Differenzen, doch wurzelten diese eindeutig nicht in Verschiedenheiten des Selbstverständnisses[5]. Fehlt somit jeglicher Hinweis auf dogmatisch begründete Paulusfeindschaft bei Petrusanhängern, so ist es schwer vorstellbar, daß ihre Abneigung gegen Paulus derart exzessive Formen annehmen konnte, daß ihnen sein Wirken als Aktivität Satans erschien. 3. Der isolierte Simon-Name ist in einer Zeit, da der Felsentitel für Petrus längst feststand, als Formulierung von Petrusanhängern nicht vorstellbar. 4. Von einer Initiative des Petrus, dem Paulinismus gegenüber anfällige Brüder zu »stärken«, findet sich nirgends eine Spur.

Da sich auch sonst keine Petrus berührende Kontroverse als »Sitz im Leben« für Lk 22, 31f. anbietet[6], wird die Untersuchung von selbst auf die Zeit der ältesten Urgemeinde zurückgeworfen. Positiv weist hierhin

---

[1] So Schürmann, Abschiedsrede, 23; anders Rehkopf, Sonderquelle, 84 Anm. 1.

[2] Dazu E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (MeyerK III), 12. Aufl., 1959, 388.

[3] E. Meyer, Ursprung und Anfänge I, 148f. Anm. 1; vgl. III, 459 Anm. 1; Knox, Sources I, 124.

[4] Die zweifellos polemische Parenthese Gal 2, 6 richtet sich nicht gegen Petrus, sondern gegen einen den im Kollegium der *στῦλοι* maßgebenden Herrenbruder Jakobus zum Kronzeugen erhebenden Zweifel an der Unabhängigkeit des Paulus (vgl. G. Klein, Galater 2, 6–9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde, ZThK 57 [1960], 275–295, und s. u. S. 318f. Anm. 8).

[5] W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth (FRLANT NF 48), 1956, 168, urteilt gar, Paulus setze zwischen den korinthischen Apostelleuten überhaupt keine Spannungen voraus. Eindringende Einzelanalyse von 1. Kor 1, 10-4, 6 zwingt jedoch zu differenzierterer Sicht; vgl. G. Klein, Das Problem des Schismas bei Paulus (Habil.-Schrift Bonn), 1960 (noch ungedruckt).

[6] Gegen eine Ableitung aus der zweifellos gegebenen Spannung mit Jakobus (dazu S. 323) sprechen mutatis mutandis die drei letzten der soeben gegen die Anti-Paulus-Hypothese vorgebrachten Gründe.

der exklusive Gebrauch des Simon-Namens mit der gleichen Deutlichkeit wie die frappante Entsprechung[1] der angekündigten Führerstellung des Petrus zur nachösterlichen Realität, in der Petrus als der erste Christ[2] und zunächst gar als Missionar aller nachfolgenden Christen[3] – in Lk 24, 34, dem Petrefakt ältester Tradition[4], wird der Osterglaube der übrigen Jünger[5] auf das Osterwiderfahrnis Simons, noch nicht auf eigene Erfahrungen zurückgeführt! – tatsächlich zunächst eine überragende Rolle spielte. Gerade weil er diese Führerstellung nur sehr vorübergehend inne hatte (s. u. S. 318ff.), muß unser Logion, in dem sie sich direkt widerspiegelt, doch ohne noch im Kephas-Titel objektiviert worden zu sein, dem Primärstadium der nachösterlichen Überlieferung entstammen, wenn hier nicht gar »das Herzstück eines Protophanieberichtes«[6] zum Vorschein kommt.

Wird solche Interpretation aber nicht durch das relativ alte Motiv der Jüngerzerstreuung[7] in Frage gestellt, das sich – da es ausdrücklich *πάντες* betrifft – in keiner Weise mit einer gerade die Beständigkeit eines Jüngers fixierenden Tradition harmonisieren läßt? Wenn die Vermutung recht haben sollte, daß Mk 14, 27 im »Wissen um eine Sammlungsbitte der Mahlgemeinde analog Did 9, 4« formuliert sei[8], wäre die Haltlosigkeit solchen Einwandes in bezug auf jene Stelle erwiesen. Dort wie fast immer in der Passionsgeschichte genügt aber schon die integrierende Rolle des Schriftzitates, um die Herkunft des Zerstreuungsmotivs aus der erbaulichen Verwendung des Alten Testamentes[9] und auch damit seine Sekun-

---

[1] Vgl. Goguel, Did Peter deny, 4; Manson, Luke, 245f.

[2] So Dinkler, Petrus-Rom-Frage, III, 34; vgl. noch Strathmann (o. S. 290 Anm. 6), 241; H. Mosbech, Apostolos in the NT, StTh 2 (1949/50), 191; H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), 1953, 19.

[3] Vgl. schon E. Seeberg, Wer war Petrus?, ZKG 53 (1934), 581f., der diesen Sachverhalt mit 1. Kor 15, 5 freilich unzureichend begründet.

[4] Vgl. Bultmann, Syn. Trad., 314; Stauffer, Primatus, 18f.; Dibelius, Botschaft u. Geschichte I, 36; Dinkler, Petrus-Rom-Frage, I, 196.

[5] Die zuletzt von R. Annand (›He was seen of Cephas‹, SJTh 11 [1958], 180–187) versuchte Deutung des Satzes als einer Aussage der Emmausjünger Kleopas und Petrus scheitert u.a. schon an der miserablen Bezeugung der LA *λέγοντες* sowie an der Schwierigkeit, daß Petrus von sich selbst in der dritten Person gesprochen, Kleopas aber seine Beteiligung an der Christus-Begegnung einfach unterschlagen haben müßte.

[6] Stauffer, Primatus, 21.

[7] Für seine Priorität Grässer, Parusieverzögerung, 21ff. (ib., 24 Anm. 1 weitere Vertreter dieser Meinung).

[8] Schille, Leiden des Herrn, 177.

[9] Vgl. Dibelius, Botschaft und Geschichte I, 207. 234 Anm. 1. – Das an dieser Stelle exemplifizierende Bedenken Schilles (aaO, 164 Anm. 2) gegen »die

darität[1] klar zu stellen. Daß im übrigen eine die Jünger in ein ungünstiges Licht setzende Darstellungsweise keineswegs notwendig das Signum ältester Zeit ist, werden wir noch sehen (u. S. 325ff.). Sollte die Notiz Mk 14, 50 par. mit V. 27 traditionsgeschichtlich zusammenhängen, würde sie – obwohl die Erfüllung der Ansage nicht pedantisch entspräche – mit unter das für diese gültige Urteil fallen, denn »die Wiedergabe des Alten Testaments *muß* nicht mit den Worten des Textes geschehen«[2]. Man hat aber zu fragen, ob in V. 50 nicht überhaupt »ursprünglich andere Subjekte« als die Jünger gemeint waren[3].

b) Wie ist im Lichte dieses Sachverhalts der überlieferungsgeschichtliche Ort der *Verleugnungstradition* zu bestimmen? E. DINKLER urteilt: Sie habe sich gegen die nachösterliche Tendenz zur Glorifikation des Petrus nur deshalb durchhalten können, weil sie keine »sekundäre Bildung« sei[4]. Daß sie aber jedenfalls in ihrer gegenwärtigen Gestalt eindeutig sekundäre Bildung ist, läßt sich m. E. schwerlich bestreiten. Dazu sind allein schon die durch sie bereiteten rein historischen Schwierigkeiten bei weitem zu groß. Am schwersten wiegen folgende: 1. Die Verleugnung müßte – gleichgültig, ob man sich an die marcinische oder die lukanische Version hält – eine beträchtliche Zeitspanne gewährt haben. Wie sich Petrus, einmal entlarvt, noch länger im engsten Umkreis (nach Lk gar im Zentrum) der äußersten Gefahr aufgehalten haben kann, vermöchte nur eine entfesselte psychologische Phantasie plausibel zu finden[5]. 2. Ganz abgesehen von der zeitlichen Dauer der Szene ist die Dreigliedrigkeit der Verleugnung historisch unglaubhaft und offensichtlich ein literarisches Kunstprodukt[6]. 3. Zumindest die erste Verleugnung in der marci-

---

These von der Ungeschichtlichkeit aller alttestamentlich geformten Sätze der Tradition« beruft sich auf sachliche Verwandtschaft der nicht atl. gefärbten Aussage Lk 22, 31 mit Did 9, 4. Aber 1. darf man Lk 22, 31, das nicht von einem *διασκορπισθήσεσθαι*, sondern von einem *σινιασθήσεσθαι* der Jünger spricht und dies nicht als die Pointe, sondern nur als Kontrastfolie der Pointe begreift, schwerlich zur Parallele von Mk 14, 27 erklären; 2. setzt Did 9, 4 nicht das *σινιασθῆναι* des geernteten, sondern das *διασκορπισθῆναι* des Halmgetreides voraus und hat also mit Lk 22, 31 sachlich gar nichts zu tun. Zur Tradition des Zerstreuungsmotivs in Did: A. ADAM, Erwägungen zur Herkunft der Didache. ZKG 68 (1957), 27. 35f.

[1] Für Sekundarität von V. 27 auch BUNDY, Jesus, 502; U. WILCKENS, Die Missionsreden der Apostelgeschichte (Wiss. Monographien z. Alten und Neuen Test. 5), 1961, 140.

[2] DIBELIUS, aaO, 261 Anm. 1 (mit Bezug auf unsere Stelle).

[3] BULTMANN, Syn. Trad., 289.

[4] Petrus-Rom-Frage, I, 199 Anm. 1.

[5] Vgl. z. B. TAYLOR, Mark, 574: »Anxious for his safety, he still cannot leave the scene«. Schon GOGUEL (Did Peter deny, 13) hat dazu das Nötige gesagt.

[6] Vgl. FINEGAN, Überlieferung, 69f.

nischen Fassung, sofern sie auf eine nicht mißzuverstehende Feststellung mit der unmöglichen Auskunft reagiert: *οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις* (V 68), muß bei jedem Leser, der sich nicht auf die Verwirrung des Denkvermögens Petri zurückzieht[1], die Frage provozieren: »What did Peter actually deny?«[2]. 4. Ansage und Bericht der Verleugnung sind derart präzis aufeinander abgestimmt, daß sich auch diese Kongruenz darstellt als »the result of deliberate literary design«[3].

Für den, der die Verleugnungstradition als authentisch festhalten will, bleibt deshalb gar nichts anderes übrig, als eine Kernüberlieferung zu postulieren und zu versuchen, hinter die gegenwärtige Fassung zu ihr zurückzudringen. Dabei läßt sich schon für den penetranten Bezug zwischen Ansage und Bericht der Verleugnung eine Erklärung nur um den Preis erbringen, daß man einen der beiden Komplexe aus der primären Überlieferung eliminiert. Das könnte nach Lage der Dinge nur die Ansage sein. Zwar versucht M. Goguel, sie aus einer historischen Äußerung Jesu abzuleiten, »die die Anmaßung des Petrus tadelt und die, wenn sie ihn auch nicht wirklich voraussagt, einen Abfall von seiner Seite zum wenigsten voraussehen läßt«[4], die berichtete Verleugnung aber sozusagen als einen daraufhin erfundenen eventus ex vaticinio zu deuten, weil »what Jesus had foretold had necessarily to become a fact«[5]. Es ist jedoch gänzlich ausgeschlossen, daß ein nicht eingetretenes, den Petrus zu Unrecht belastendes Jesuswort die Zeit der Suprematie des Petrus in der ältesten Urgemeinde überlebt haben könnte. Von solcher Schwierigkeit frei ist das umgekehrte Verfahren, die Ansage zugunsten des als primär festgehaltenen Berichts zum vaticinium ex eventu zu erklären[6]. Immerhin sei dazu zu bedenken gegeben, daß es sich in den sonstigen Fällen[7], in denen bei den Synoptikern einem Ereignis aus der historia Jesu ein kongruentes Vaticinium vorgeschaltet ist, mit der Historizität des Ereignisses sehr merkwürdig verhält. Entweder ist sie äußerst problematisch: Hinsichtlich der Leidens- und Auferstehungsankündigungen steht ja soviel fest, daß der zweite Teil der vorausgesagten Vorgänge sich nicht in der Weise historischer Ereignisse abgespielt hat. Hinsichtlich der Ankündi-

---

[1] Wie z.B. Boyd (o. S. 287 Anm. 1), 341.
[2] Seitz (o. S. 286 Anm. 2), 518f.
[3] Bundy, Jesus, 521; vgl. Goguel, aaO, 6.
[4] Das Leben Jesu, 1934, 333.
[5] Did Peter deny, 27.
[6] Vgl. Finegan, aaO, 69f.; Bundy, aaO, 504.
[7] Die Jüngerflucht stellt kein Gegenargument dar. Denn nicht nur stimmen hier vaticinium (Mk 14, 27 par.) und eventus (14, 50 par.) längst nicht so genau wie in den anderen Fällen überein (vgl. Goguel, aaO, 6); vor allem ist auch hier die Historizität höchst unwahrscheinlich (s. o. S. 306f.).

gung des Judas-Verrats ist es heute zumindest sehr fraglich, ob der angekündigte Vorgang ein Ereignis aus dem Leben Jesu betrifft, nachdem kritische Forschung den Verrat in einleuchtender Weise als ein Datum der frühesten Kirchengeschichte verständlich gemacht hat[1]. Oder die Historizität ist eine offenkundige Fiktion wie in den Berichten von der Findung des *πῶλον* (Mk 11, 2ff. par.)[2] und des *κατάλυμα* (Mk 14, 12ff. par.)[3], wo Erzählung und Ankündigung von vornherein eine legendarische Einheit bilden. Der Verdacht, daß auch die Verleugnungserzählung nicht ursprünglicher als ihre Ansage ist, legt sich schon von hier aus immerhin nahe.

Derjenige, der die Verleugnungstradition als Bestandteil der historia Jesu halten will, muß aber nicht nur die Ansage opfern, sondern darüber hinaus auf jeden Fall einen Verleugnungsbericht ohne Dreizahl der Verleugnungsakte wahrscheinlich machen. Um sie zu eliminieren, hätte man entweder eine ursprünglich einfache, sekundär auf die Dreizahl gebrachte Überlieferung[4] oder eine Verbindung mehrerer Parallelversionen[5] anzunehmen. – Ein schweres Hindernis für beide Verfahrensweisen liegt schon darin, daß sich die Ansage, da in ihr die Dreizahl fest verwurzelt ist, analogen Manipulationen widersetzt[6]. Wer sich nicht auf die verzweifelte Auskunft: »'deny me thrice' may originally have signified merely 'deny absolutely'«[7] einlassen will, steht also vor der Tatsache, daß sich für die angebliche Frühform des Verleugnungsberichts ohne Dreizahl kein Vaticinium nachweisen läßt. Im Blick auf die Schwere des Vergehens und die Prominenz Petri ist es jedoch unvorstellbar, daß der Verleugnungsbericht längere Zeit von der Gemeinde ohne Verankerung im Vorwissen Jesu ertragen worden wäre.

Die Suche nach einfacherer Verleugnungstradition wird weiter dadurch fragwürdig, daß sie vorwiegend psychologische Anstöße zu Kriterien literarischer Entscheidungen nimmt und sie damit überfordert. Denn das Rätsel, daß Petrus nach der ersten Verleugnung den Schauplatz nicht vollends verläßt[8], daß bei der zweiten Verleugnung »tout se passe comme

---

[1] Vgl. die in »Die zwölf Apostel«, 36 Anm. 140, referierte Literatur.

[2] Vgl. Bultmann, Syn. Trad., 281.

[3] Vgl. ebd., 283f.

[4] Dibelius, Formgeschichte, 218; Knox, Sources I, 117 Anm. 1; 132f.; Bundy, Jesus, 521; vgl. B. H. Branscomb, The Gospel of Mark (The Moffatt NT Commentary), 6. Nachdr., 1952, 265; Schille, Leiden des Herrn, 194.

[5] Goguel, Did Peter deny, 13f.; Masson, reniement, 32.

[6] Masson, aaO, behauptet zwar, erst Markus habe in Angleichung an seinen Bericht die Dreizahl in die Ansage gebracht, bleibt aber jeglichen Beweis dafür schuldig.

[7] Goguel, aaO, 14.

[8] Knox, aaO, 132.

s'il n'était pas sorti«[1], wird doch nicht gelöst, sondern nur verschärft, wenn man es von der Ebene der ursprünglichen Konzeption auf die nachträglicher, reflektierender Komposition verlagert! Wie zudem solches Verfahren die Analyse jeglicher Subjektivität ausliefert, zeigt sich schon daran, daß man genausogut einen trotz der Dreizahl psychologisch stimmigen Urbericht rekonstruieren kann[2].

Die spärlichen philologischen Argumente, die darüber hinaus zugunsten einfacherer Verleugnungstradition geltendgemacht werden, tragen die Beweislast nicht. Aus der gewiß auffälligen Verbindung *ἐξέρχεσθαι ἔξω εἰς*... läßt sich schon deswegen schwerlich auf eine Nahtstelle hinter *ἔξω* schließen[3], weil mehrere ganz ähnliche Verbindungen im biblischen Sprachgebrauch ebenfalls nur vereinzelt begegnen[4]. Auch die durch A C *K* D *Θ* 33 it u. a. fraglos gut bezeugte Lesart *καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν* nach V. 68 ist nicht geeignet, einen in V. 66–68 (ohne *εἰς τὸ προαύλιον*) erhaltenen Urbericht wahrscheinlich zu machen, durch dessen Verbindung mit einem entwickelteren, ebenfalls mit einem Hahnenschrei schließenden Bericht (V. 69–72*) es zur Tradition von den zwei Hahnenschreien gekommen wäre[5]. Denn erstens ist die gegenteilige Lesart mit ℵ B L W c sy^{s} sa bo zumindest gleich stark gestützt. Zweitens zeigt die Tatsache, daß die Zeugen in der Zahl der Hahnenschreie (V. 30. 72) sich nicht auf der Linie der in V. 68 vorliegenden Differenz gruppieren[6], wie wenig dieser textkritische Sachverhalt zur Aufhellung der traditionsgeschichtlichen Frage beizutragen vermag. Drittens würde durch solche Erklärung das Problem der mehrfachen Verleugnungsakte überhaupt nur verlagert, sofern nunmehr statt der Dreizahl des jetzigen Berichts die Zweizahl des hypothetischen Berichts V. 69–72* als ungelöstes Rätsel zurückbliebe.

Muß es also dabei bleiben, daß sich keine Spur einer Verleugnungstradition ohne Dreizahl findet, und bedenkt man ferner, daß sich – anders

---

[1] Masson, aaO, 27.

[2] Vgl. Loisy, Marc, 439 ff.

[3] So Masson, aaO, 25.

[4] Vgl. *ἐξέρχεσθαι ἔξω πρός* (Joh 18, 29); *τρέχειν ἔξω πρός* (Gen 24, 29); *ἐξάγειν ἔξω πρός* (Ri 19, 25); dazu Bauer, WB s. v. *ἔξω*.

[5] Masson, aaO, 25 f., 28 f., 32.

[6] Wird schon das *ἐκ δευτέρου* (72 a) nur von einer Minderheit der den Hahnenschrei in V. 68 entbehrenden Zeugen getilgt (ℵ L c), so gehen die Fronten vollends durcheinander bei der Bezeugung des *δίς* in V. 72 b (+ : Nicht nur *KΘ* u. a., sondern auch B L u. a., worüber Masson, aaO, 26, mit dem Verdikt der Inkonsequenz allzu leicht hinweggeht; –: Z. B. nicht nur ℵ W, sondern auch C* it) und in V. 30 (–: Z. B. nicht nur ℵ W, sondern auch C*D it). Diese Verteilung zeigt zugleich, daß man die Kurzfassung von V. 68 und die Tilgung des zweifachen Hahnenschreies in V. 30. 72 nicht durchgängig auf das Konto eines synoptischen Harmonismus setzen kann.

als z. B. in dem dreifachen Weidewort Joh 21, 15ff., wo kultische oder magisch-juristische Motive möglich sind[1] – kein Grund denken läßt, warum überhaupt die Dreigliedrigkeit dem Verleugnungskomplex sekundär zugewachsen sein sollte[2], so dürfte einleuchten, daß eine Erklärung, welche die Dreigliedrigkeit als einen ursprünglichen Zug der Verleugnungstradition verständlich zu machen vermag, von vornherein den methodischen Vorzug verdient vor jeder Erklärung, die mit der Dreizahl kollidiert. Dann aber ist, da sich der literarische Charakter der Dreigliedrigkeit nicht wohl bestreiten läßt, die Frage nach der traditionsgeschichtlichen Priorität eindeutig gegen die Verleugnungstradition zugunsten von Lk 22, 31 f. zu entscheiden. – Sie ist das übrigens auch deswegen, weil sich beide Überlieferungskomplexe *zusammen* keineswegs im ersten Stadium der Traditionsbildung vorstellen lassen. Denn wenn die Verleugnung historisch wäre, dann hätte die von Petrus beherrschte älteste Gemeinde sie entweder zugunsten von Lk 22, 31 f. unterdrücken müssen. Wenn sie sich aus theologischem Interesse an der Verleugnungstradition[3] oder auch unter der Gewalt des Faktischen nicht dazu verstehen mochte, so konnte sie aber keineswegs ein Gebet Jesu erfinden oder auch nur tradieren, dessen Nichterhörung sie selbst mit der Weitergabe der Verleugnungstradition immer wieder eklatant gemacht hätte. Alle vorhin (o. S. 301) auf der literarischen Ebene vorgebrachten Einwände gegen den ursprünglichen Sinn von Lk 22, 31 f. als eines nicht erhörten Gebets wiederholen sich hier auf traditionsgeschichtlicher Ebene.

Ziehen wir das Fazit! Sämtliche Beobachtungen an der Verleugnungstradition – ihre Isolierbarkeit; synthetische, nicht eliminierbare Einzelzüge; die Existenz alter Konkurrenztradition – führen zu dem Schluß: Die Überlieferung von der Verleugnung des Petrus ist unhistorisch. Der Satz BULTMANNs, daß es sich bei ihr um ein legendarisches und literarisches Gebilde handele[4], hat sich unter jedem nur möglichen Aspekt und gegenüber allen irgend relevanten Einwänden bestätigt.

---

[1] Vgl. BULTMANN, Johannes, 551 Anm. 5; GAECHTER, Petrus, 23.

[2] MASSON, aaO, 33f. leitet die Dreigliedrigkeit aus einer um der Verstokkungstheorie willen für die Realität des Vorgangs besorgten Rücksicht des Markus auf das jüdische Zeugenrecht ab. Dabei bleibt wieder die Zweigliedrigkeit einer der beiden angeblichen Quellenberichte unerklärt. Es ist ferner nicht zu sehen, wer nach der Konsolidierung der Tradition die Verleugnung noch als irreal hätte verdächtigen können. So unwahrscheinlich endlich ein marcinisches Interesse am jüdischen Zeugenrecht ist, so zwanglos mußte auch eine einmalige Verleugnung, da es sich um einen öffentlichen Vorgang handelt, nach diesem Recht justiziabel sein.

[3] Wie es z.B. G. BORNKAMM (Jesus, 151) für möglich hält.

[4] Vgl. Syn. Trad., 290.

II. Der historische Ursprung der Verleugnungstradition

H. Greeven, der bereits vor dreißig Jahren auf die Alternative gestoßen ist, entweder zugunsten von Lk 22, 31 f. die Verleugnungstradition preiszugeben, oder jene Stelle als ein ipsissimum verbum Jesu aufzufassen, dessen Gebetswunsch unerfüllt geblieben sei, entscheidet sich mit folgender Argumentation für die zweite Möglichkeit: »Man wird nun aber die Verleugnung aufgrund formgeschichtlicher und literarkritischer Erwägungen nicht für ungeschichtlich halten dürfen, ohne zu erklären, aus welchen Motiven die Gemeinde diese Legende gebildet haben könnte, ja wie es überhaupt möglich war, daß sich an einen der *στῦλοι* eine so peinliche Geschichte anheften konnte, ohne daß er dazu einen Anlaß gegeben habe. Dazu fehlt aber bislang jeder Stützpunkt[1].« – Nun läßt sich gewiß darüber streiten, ob sich die traditionelle Position durch dieses Argument auch dann noch von der Beweislast entbunden wissen darf, wenn sie durch begründete Kritik erschüttert worden ist. Aber wenn auch zwischen der Einsicht in den fiktiven Charakter einer Überlieferung und dem Aufweis der die Fiktion hervortreibenden geschichtlichen Bedingungen unmöglich prinzipiell ein hermeneutischer Zirkel zu postulieren ist, weil die eine durchaus auch ohne den anderen zu bestehen vermag, so waltet zwischen beiden doch das fundamentale Gefälle von Antwort zu neuer Frage. Insofern kann die Kritik in der Tat der Gegenprobe ihrer Destruktion durch die Bewährung in der Konstruktion grundsätzlich niemals entraten und muß sie darauf drängen, für den aus seinem überlieferten historischen Rahmen gelösten Text den verschütteten »Sitz im Leben« wiederzufinden. Liegt es dabei in der Natur der Sache, daß das hier erreichbare Maß an Evidenz hinter dem in der Destruktion erschwinglichen zurückbleibt, so bedeutet dieses Manko methodisch doch nur wenig: Da der Widerstand gegen die Bestreitung von Historizität sich vornehmlich an der vermeintlichen Undenkbarkeit von Nicht-Historizität entzündet, ist in jedem Einzelfall die entscheidende Bresche schon dann geschlagen, wenn der Nachweis gelingt, daß der unhistorische Charakter einer Überlieferung historisch *möglich* ist. Unter diesem Aspekt wollen die folgenden Überlegungen aufgefaßt sein. Sollten sie darüber hinaus dazu provozieren, den hier vorgeschlagenen »Sitz im Leben« der Verleugnungstradition durch einen schlüssigeren zu desavouieren, so wären sie in ihrer Absicht nicht überwunden, sondern erfüllt.

Die Frage nach den für das Entstehen der Verleugnungslegende maßgebenden Triebkräften ist von der Forschung nur selten überhaupt ge-

---

[1] Gebet und Eschatologie, 50 f.

stellt worden. M. DIBELIUS[1] erwägt kurz Einfluß von Ps 68, 9, weist ihn aber ab. R. BULTMANN[2] deutet die Möglichkeit einer Polemik gegen Petrus an, ohne das weiter auszuführen. S. G. F. BRANDON[3] versucht ebenso beiläufig, das Motiv aus marcinischer Apologetik abzuleiten, die darauf aus sei, Jesus von seinem jüdischen Hintergrund und also auch von seiner unmittelbaren jüdischen Umgebung so schroff wie möglich abzusetzen. Diese Erwägung scheitert aber schon daran, daß die Verleugnungstradition offensichtlich vormarcinisch ist, wie sich uns im synoptischen Vergleich ergab (o. S. 290ff.).

Dagegen scheint sich der Weg zu einer begründeten Antwort dann zu öffnen, wenn man den nachösterlichen Lebensgang des Petrus ins Auge faßt, wie er uns im Lichte der neueren Forschungen zur Geschichte des Urchristentums immer detaillierter erkennbar wird. Zu seinen hervorstechenden Merkmalen gehören mehrere einschneidende Änderungen seiner Richtung. – Unmittelbar nach Ostern begegnet uns Petrus als Leiter des Zwölferkreises. Auch wenn sich Mt 16, 17ff.; Lk 22, 31f.; Joh 21, 15ff. über die institutionelle Seite seiner Führungsrolle ausschweigen, 1. Kor 15, 5 mit der Koordination der Erscheinungen vor Petrus und den Zwölfen streng genommen in dieser Frage nur einen Wahrscheinlichkeitsschluß zuläßt und die Führerstellung des Petrus in dem von ihm und den beiden Zebedaiden gebildeten inneren Jüngerkreis deswegen wenig Beweiskraft hat[4], weil die Historizität dieses Triumvirats stärksten Bedenken unterliegt[5], sprechen doch die vier erhaltenen Namenkataloge

---

[1] Botschaft und Geschichte I, 255.

[2] Syn. Trad., 277 Anm. 1.

[3] The Fall of Jerusalem and the Christian Church, 1951, 196f.

[4] Gegen CULLMANN, ThW VI, 101, 8ff.

[5] Das Triumvirat ist ausschließlich über Markus in die synoptische Tradition gelangt, noch bei ihm aber nur schwach verwurzelt. Mk 5, 37 nimmt »unpassend« V. 40b vorweg (BULTMANN, Syn. Trad., 228). Lk (8, 53) beseitigt die Inkonzinnität durch Unterdrückung von Mk V. 40b. Daß er hier nicht etwa primäre Tradition bietet, beweist Mt 9, 25 (εἰσελθών). – Mk 14, 33 konkurriert mit V. 32 (BULTMANN, aaO, 288f.) und ist entweder Bestandteil einer zusammen mit einer christologischen Tradition in V. 32–42 verarbeiteten Paränese-Erzählung (so KUHN, Jesus in Gethsemane, 262ff.) oder – m. E. wahrscheinlicher – marcinische Redaktion (so DIBELIUS, Botschaft u. Geschichte I, 264f.). – Mk 9, 2ff., höchstwahrscheinlich ein Osterereignis reflektierend, dürfte ursprünglich die aus 1. Kor 15, 5; Lk 24, 34; 22, 31f.; Joh 21, 15ff. zu erschließende auf Petrus beschränkte erste Ostererscheinung zum Inhalt haben (vgl. noch BULTMANN, aaO, 279, 370; gegen die zuletzt von H. BALTENSWEILER, Die Verklärung Jesu [AThANT 33], 1959, durchgeführte Ableitung der Erzählung aus der historia Jesu vgl. E. KÄSEMANN, ThLZ 85 [1960], 742ff.; G. KLEIN, MPTh 49 [1960], 51f.). Wenn G. SCHILLE statt dessen vormarcinische Tendenz zur Legitimation der Drei für das primäre Agens dieses Textes hält (Die Topographie des Mk-Ev., ihre Hintergründe und

der *δώδεκα* (Mk 3, 16ff.; Mt 10, 2ff.; Lk 6, 14ff.; Apg 1, 13) eine eindeutige Sprache. Ihr Konsensus über den Primat Petri wiegt um so schwerer als er sich abhebt von mannigfachen sonstigen Divergenzen. Lassen sich diese nicht sämtlich ohne weiteres unter Voraussetzung der Zweiquellentheorie erklären[1], so ist damit ein Vorurteil zugunsten der gegenseitigen

---

ihre Einordnung, ZDPV 75 [1957], 159; ähnlich, jedoch mit einer m. E. nicht haltbaren Quellenscheidung und ohne Bezugnahme auf SCHILLE: H.-P. MÜLLER, Die Verklärung Jesu, ZNW 51 [1960], 60), so steht dem entgegen, daß 1. von einem vormarcinischen Wissen um die Drei sich sonst keine Spur findet (vgl. SCHILLE, ib. Anm. 48), 2. im Übergang von V. 5. 6a nach 6b noch eine traditionsgeschichtliche Naht zum Vorschein kommt, sofern die Fehläußerung des *Petrus* mit der Furcht der *Drei* motiviert wird (BALTENSWEILER, aaO, 114 Anm. 5 dekretiert freilich, Petrus stehe »für alle drei Jünger«. – da sah schon sy^s schärfer, wenn er den Plural in V. 6b in den Singular verbesserte). Hier ist es mit Händen zu greifen (was bei BULTMANN, Syn. Trad., 280; Erg.-Heft, 37 nicht berücksichtigt ist), daß Petrus und die Zebedaiden ihren Platz in der Verklärungstradition nicht gleichzeitig fanden. – Mk 1, 29 (Triumvirat + Andreas) ist, wie die synoptischen Parallelen zeigen, »unter dem Einfluß von 1, 16–20 redigiert« (BULTMANN, aaO, 227; vgl. 370). Im Lichte dieses Sachverhalts und unter dem Eindruck von Mt 24, 3; Lk 21, 7 wird man Mk 13, 3 gegen BULTMANN, aaO, 370 kaum anders beurteilen können.

[1] »Die Harmonisierungsversuche sind verlorne Liebesmüh« (PH. VIELHAUER, Gottesreich und Menschensohn, 62); vgl. WINTER, Trial, 140. – Zur *Namenform: Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος* in Mt V. 2 wird wegen 4, 18 matthäisch sein. Aber gerade dieser Fall zeigt, daß die Nichterwähnung der Zebedäussohnschaft des Jakobus bei Lk V. 14 u. Apg gegen Mk u. Mt schwerlich mit der vorgängigen Erwähnung in Lk 5, 10 zu erklären ist (gegen KLOSTERMANN, Lukas, 76), zumal sowohl Mk (vgl. 1, 19f.) wie Mt (vgl. 4, 21) nicht erst an unserer Stelle die erstmalige Erwähnung bieten. Analoges gilt von der Jakobusbruderschaft des Johannes – nicht nur Lk (5, 10), sondern auch Mk (1,19) und Mt (4, 21) haben sie schon früher erwähnt; anderseits kann sie bei Mk anders als an unserer Stelle im Gegensatz zu Mt auch fehlen (9, 2 ≠ Mt 17, 1) bzw. unbetont sein (10, 41 ≠ Mt 20, 24; 14, 33 ≠ Mt 26, 37) – und der Simonbruderschaft des Andreas: Nicht nur Mk, der sie hier verschweigt, sondern auch Mt, der sie hier nennt, erwähnte sie im Unterschied zu Lk schon früher (Mk 1, 16; Mt 4, 18); anderseits kann Mk sie später (13,3) wenigstens noch einmal anklingen lassen. Endlich läßt sich die Bezeichnung des Kanaanäers Simon als *ζηλωτής* und der Name Judas Jakobi statt Thaddäus in Lk V. 15f. u. Apg so wenig aus lukanischer Tendenz ableiten (M. GOGUEL, L'Église primitive, 1947, 93 Anm. 1 denkt umgekehrt an marcinische und matthäische Aversion gegen den Judas-Namen, S. G. F. BRANDON [u. S. 325 Anm. 2], 140f. an bewußte Vermeidung des *ζηλωτής* bei Mk, – aber woher findet sich dann beides bei Lk?) wie das Fehlen der bei Mk erhaltenen Beinamen der Zebedaiden in den Parallelen aus beabsichtigter Tilgung durch die Seitenreferenten.

Zur *Reihenfolge* der Namen: Zeigt sich in der Anordnung bei Mt V. 2; Lk V. 14a (Simon-Andreas-Jakobus-Johannes) gegen Mk V. 16f. (Simon-Jakobus-Johannes-Andreas) Rücksicht auf die Verwandtschaftsverhältnisse, so erhellt doch aus Apg (Petrus-Johannes-Jakobus), daß diese Rücksicht schwerlich für Lk leitend war (gegen KLOSTERMANN, Matthäus, 86); ferner doch wohl auch, daß die Reihenfolge der

Unabhängigkeit der vier Versionen begründet[1], in deren Licht die vierfache Einhelligkeit in der Fixierung des Primates Petri den Schluß ausreichend sichert, daß in der ältesten Urgemeinde die Autorität des Petrus als des ersten Osterzeugen sich institutionalisierte als die Autorität des ersten der Zwölf.

Daß dieser Stand der Dinge nicht lange währte, stände von vornherein dann fest, wenn sich zeigen ließe, daß die *δώδεκα qua δώδεκα* keine Jerusalemer, sondern eine galiläische Instanz bildeten[2]. Ein solcher Schluß läge jedenfalls unter der Voraussetzung äußerst nahe, daß einerseits die These W. MARXSENS[3] von der galiläischen Provenienz des Mk-Ev. – wie mir wahrscheinlich – das Richtige trifft, und anderseits die Beobachtung PH. VIELHAUERS[4], daß das marcinische Interesse an den Zwölfen auf ein dagegen widerständiges Material stößt, zu dem Nachweis zu verdichten wäre, daß die Zwölf überhaupt nur durch die Komposition des Markus

---

Zebedaiden nicht fest ist (wenn Lk in Apg Petrus und Johannes zusammenrückt [WENDT und HAENCHEN z. St.] – wofür man auch noch auf Lk 8, 51; 9, 28 verweisen könnte, falls die entsprechende Reihenfolge dort textkritisch primär ist –, warum dann nicht schon in Lk 6 wenigstens näher zueinander?). – Die gegen Mk u. Lk bei Mt V. 3 umgestellte Reihenfolge Thomas-Matthäus läßt sich schwerlich durch stilistische Rücksicht auf den matthäischen Zusatz zu Matthäus erklären (gegen KLOSTERMANN, aaO), da Apg zeigt, daß Matthäus auch ohne Zusatz an zweiter Stelle stehen kann. Überhaupt ist die Verbindung zwischen Thomas und Matthäus nicht fest, wie Apg mit der Gruppierung Bartholomäus-Matthäus (gegen Lk!) beweist (von HAENCHEN, aaO, doch wohl zu schnell übergangen). Endlich ist die Stellung des zweiten Simon hinter Jakobus Alphäi (Lk u. Apg gegen Mk u. Mt) kaum aus lukanischem Geschmack an der Paarung der beiden Judas zu erklären (so KLOSTERMANN, Lukas, 77), der ja übrigens in Apg auch nicht mehr auf seine Kosten gekommen wäre.

Zur Form der *Aufzählung:* Läßt sich nicht sicher sagen, ob die einfache Koordination der Namen bei Mk und ihre paarweise Gruppierung bei Mt redaktionell sind, so differiert die Aufzählungsform bei Lukas in einer Weise (Koordination im Lk-Ev. [die von KLOSTERMANN, aaO, behauptete paarweise Anordnung ist selbst dann erfunden, wenn das erste *καί* in V. 15 textkritisch sekundär sein sollte], Koordination der ersten Vier, paarweise Gruppierung der zweiten Vier, Koordination der übrigen in Apg), daß man schwerlich bewußte Variation vermuten darf.

[1] Gegen GOGUEL, aaO.

[2] Dies erwägt ohne Angabe von Gründen auch W. SCHMITHALS, Das kirchliche Apostelamt (FRLANT NF 63), 1961, 73 Anm. 127.

[3] Evangelist Markus, 41; zustimmend SCHILLE (o. S. 313 Anm. 5), 158; vgl. auch SCHREIBER, Christologie des Mk-Ev., 176ff.

[4] Gottesreich und Menschensohn, 62; vgl. Ders., Gnomon 26, 1954, 462; dazu »Die zwölf Apostel«, 37 Anm. 147. Auch B. RIGAUX, Die »Zwölf« in Geschichte und Kerygma (in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 2. Aufl., 1961, 472) stellt fest, »daß die Erwähnung *οἱ δώδεκα* (scil. bei Mk) überall in redaktionellen Passagen vorkommt«. Anders SCHREIBER, aaO, 168.

in die synoptische Tradition Eingang gefunden haben. Inwiefern dies Konsequenz tatsächlich unausweichlich ist, kann in unserem Zusammen hang nicht gezeigt werden.

Aber selbst wenn man mit einer institutionellen Verwurzelung de Zwölferkreises in Jerusalem rechnet, ist leicht zu erkennen, daß die dor tige Autoritätsstellung des Petrus die Autorität der *δώδεκα* überdauert Die relative Kurzlebigkeit[1] der Zwölferinstitution – historisch wie auch immer zu erklären – geht zur Genüge daraus hervor, daß Paulus diese Gremium als gegenwärtige Instanz nicht mehr kennt[2], sondern nur noch in der überlieferten Formel 1. Kor 15, 5 zitiert, und spiegelt sich noch in Aufriß der Apg wider, wie sehr dieser auch das Gepräge des lukanischen Geschichtsschematismus trägt[3]. Dagegen hält Petrus, als Paulus nach seiner Bekehrung zum ersten Mal die Jerusalemer Gemeinde aufsucht damals wiederum die entscheidende Position, nun aber nicht als Erster der *δώδεκα*, sondern als der Maßgebende der dortigen *ἀπόστολοι* (Gal 1, 18 f.) Die Behauptung einer Identität beider Gruppen[4] hat so wenig Anhalt im Text und ist so offenkundig von einem mitgebrachten Geschichtsbild präjudiziert, daß sie jedenfalls die Beweislast zu tragen hätte[5]. Faktisch wissen wir außer von Petrus von keinem andern der *δώδεκα*, daß ihm nach dem Versinken des Zwölferkreises Funktion und Rang eines Apostel zuteil geworden wäre[6].

Ebenso scharf wie zwischen dem Kreis der Zwölf und dem der Apostel ist nun weiterhin zwischen den Aposteln und den *δοκοῦντες* bzw. den damit identischen[7] *στῦλοι* zu differenzieren, die uns in Gal 2, 2. 6. 9 als Jerusalemer Autorität begegnen und unter denen sich wiederum Petrus befindet. Die herkömmliche Annahme[8], daß die *στῦλοι* einfach den engeren Führungskreis im weiteren Verband der Apostel darstellen, ist au

---

[1] Vgl. dazu noch H. v. Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff StTh 1 (1948), 106; H. Braun, RGG³ I, 1688.

[2] Vgl. J. Munck, Paul, the Apostels and the Twelve, StTh 3 (1950/51), 108 v. Campenhausen, Kirchl. Amt, 16 f.; Schmithals, Kirchl. Apostelamt, 72. 7

[3] Dazu »Die zwölf Apostel«, 173 f.

[4] Vgl. z. B. H. Riesenfeld, RGG³ I, 498.

[5] Ausführliche Gegenargumente: »Die zwölf Apostel«, 44 ff.; vgl. auch Schmithals, aaO, 72 ff.

[6] So auch v. Campenhausen, Kirchl. Amt, 23; Schmithals, aaO, 76 f. Zu M 6, 30; Mt 10, 2 vgl. die in »Die zwölf Apostel«, 60 Anm. 257 genannte Literatu zur Darstellung des Lukas ebd., 203 ff.

[7] Vgl. dazu meinen o. S. 305 Anm. 4 genannten Aufsatz, 288 Anm. 3 und d dort genannte Literatur.

[8] Vgl. z. B. H. Schlier, Der Brief an die Galater (MeyerK VII), 11. Aufl., 195 35 f.; W. Burgers, De instelling van de Twaalf in het Evangelie van Marcu EThL 36 (1960), 648 Anm. 41.

zahlreichen Gründen undurchführbar. Die wichtigsten sind folgende:

1. Die maßgebende Instanz unter den Jerusalemer Aposteln ist nach Gal 1, 18f.; 2, 7f. Petrus, unter den *στῦλοι* nach Gal 2, 9 aber der Herrenbruder Jakobus[1]. Man könnte diesen Unterschied als Reflex verschiedener Funktionen zu verstehen suchen: Die Apostel missionieren, die Säulen leiten die Gemeinde (bzw. Kirche)[2]. Damit wäre auf jeden Fall anerkannt – worauf es in unserem Zusammenhang einzig ankommt –, daß es sich hier um verschiedene Gremien handelt, denen gleichzeitig anzugehören sich nicht von selbst verstehen kann.

2. Aber nun zeigt sich, daß die funktionale Differenz, durch die sich »Apostel«- und »Säulen«-Amt voneinander abheben mögen, nicht einfach auf das Verhältnis von Missionstätigkeit und stabilitas loci zu bringen ist. Denn zwar ist Petrus nach Gal 2,8 mit der *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς* betraut, aber eben dies gilt für die *στῦλοι* insgesamt, die nach V. 9 auf die gleiche Weise *εἰς τὴν περιτομήν* gesandt sind wie Paulus und Barnabas[3] *εἰς τὰ ἔθνη*. Nun hat E. Haenchen kürzlich in Auseinandersetzung mit O. Cullmann die Auffassung vertreten, daß diese Sätze weniger für die missionarische Situation der Jerusalemer Gemeinde als für die Tendenz des Paulus ergäben, sich in seiner missionarischen Aufgabe als den Jerusalemern gleichberechtigt darzustellen. »Paulus versteht seine Aufgabe... wesentlich als eine missionarische. Von daher begreift man ohne weiteres, daß er auch sein Gegenüber... nur als eine *missionarische* Größe an-

---

[1] Die Spitzenstellung des Herrenbruders in dieser Aufzählung läßt kaum eine andere Interpretation zu (vgl. Mosbech [o. S. 306 Anm. 2], 192). Man hat gemeint, Paulus scheue eine Nebenordnung des Jakobus und des Johannes, weil er dem Mißverständnis vorbeugen wolle, es handele sich wie bei diesem auch bei jenem um einen Zebedaiden (E. Haenchen, Petrus-Probleme, NTSt 7 [1960/61], 195). Aber konnte Paulus zur Abfassungszeit des Gal, da einerseits das Martyrium des Zebedaiden Jakobus den Gemeinden noch in unverwelkter Erinnerung sein mußte, anderseits das »Säulen«-Kollegium noch eine gegenwärtige Institution war, solch ein Mißverständnis ernsthaft in Rechnung stellen? Wer in der Vorrangstellung des Jakobus taktische Rücksicht auf die Gegner des Paulus zu erkennen meint (vgl. M.J. Lagrange, Saint Paul. Épître aux Galates [Études bibliques], 3.Aufl., 1926, 36f.; Schlier, aaO, 45; A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater [ThHK IX], 2. Aufl., 1957, 50; Obrist [o. S. 287 Anm. 4], 195f.; auch Haenchen, aaO), müßte erklären, wieso Paulus in 1, 18f. von Jakobus in auffallender Beiläufigkeit spricht, und warum für Petrus in Antiochien das Eintreffen der *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* zum Anlaß einer einschneidenden Umstellung wird (Gal 2, 12). – Zur Vorrangstellung des Jakobus nach V. 9 vgl. noch Cullmann, Petrus, 46.

[2] Vgl. z.B. B. Weiss, Die paulinischen Briefe im berichtigten Text, 2. Aufl., 1902, 531; E.D. Burton, The Epistle to the Galatians (ICC), 5. Aufl., 1956, 95.

[3] Daß Paulus in Jerusalem nicht als großer Einzelner, sondern zusammen mit Barnabas noch als antiochenischer Delegat auftritt, hat Haenchen m.R. scharf herausgearbeitet (Die Apg, 405ff.; Petrus-Probleme, 192ff.).

spricht.«[1] HAENCHEN hat damit sicher recht, daß die Apg nicht den Eindruck erwecken will, Petrus habe bereits bis zum Apostelkonzil die Gemeindeleitung zugunsten der Missionsarbeit niedergelegt[2]. Auch was seine Beobachtung angeht, daß Gal 2, 7 f. Petrus als den in Jerusalem zur Zeit des Konzils entscheidenden Mann ausweisen[3], kann ich mich nur der Übereinstimmung mit meinem auf anderem Wege gewonnenen entsprechenden Resultat freuen[4]. Daß man aber im Blick auf die Jerusalemer Gemeinde zu diesem Zeitpunkt gemeindeleitende und missionarische Tätigkeit jedenfalls nicht als einander ausschließende Funktionen verstehen darf, wäre bereits dann bewiesen, wenn E. DINKLER mit der These Recht hätte, daß Gal 2, 7 f. Zitat aus einem Verhandlungsprotokoll des Konzils ist[5]. Denn dann ließe sich die Auszeichnung Petri mit der *ἀποστολὴ εἰς περιτομήν* nicht als Resultat paulinischer Stilisierung deuten. Aber obwohl die Protokoll-Hypothese tatsächlich unausweichlich zu sein scheint [6], sei sie hier als Argument nicht geltend gemacht. Es genügt nämlich zu sehen, daß die Gal 2, 9 in des Paulus eigener Formulierung vorausgesetzte Verantwortung der drei Säulen *εἰς τὴν περιτομήν* sich nachweislich auch als faktische Missionstätigkeit realisierte. Ist dies 1. Kor 9, 5 mit der unzweideutigen Anspielung auf Missionsreisen der Herrenbrüder hinreichend sicher gestellt[7], so erweist sich schon von daher eine Zurückhaltung gegen Gal 2, 7 f. als Zeugnis missionarischer Funktionen des Petrus als unangebracht.

Woher also dann die unterschiedliche Besetzung der Mission *εἰς τὴν περιτομήν* nach Gal 2, 7 f. einerseits, 2, 9 anderseits? Inwiefern sich eine begründete Antwort auf diese (wie auf andere mit diesem Text verbundene) Fragen nur unter der Voraussetzung einstellt, daß V. 7 f. und V. 9 die Jerusalemer Autoritätsverhältnisse zu jeweils verschiedener Zeit widerspiegeln, wurde an anderer Stelle zu zeigen versucht[8]. Das heißt

---

[1] Petrus-Probleme, 195. [2] AaO, 189 ff.

[3] AaO, 194. – Vgl. auch DINKLER, RGG³ V, 248.

[4] Vgl. meinen o. S. 305 Anm. 4 genannten Aufsatz, 290.

[5] Der Brief an die Galater. Zum Kommentar von *Heinrich Schlier*, VF, 1953/55, 182 f.; Petrus-Rom-Frage, I, 198; RGG³ V, 248.

[6] Vgl. meinen Aufsatz (vorletzte Anm.), 283 f. 286 ff.

[7] Diese Stelle verbietet es m. E., mit DINKLER (Petrus-Rom-Frage, III, 37) jegliche missionarische Tätigkeit des Jakobus außerhalb Jerusalems zu bestreiten. Einzelnes und Lit. in meinem erwähnten Aufsatz, 291. – Für eine auf Palästina beschränkte Missionstätigkeit der Herrenbrüder einschl. des Jakobus auch SCHMITHALS, Kirchl. Apostelamt, 55, 70.

[8] Vgl. meinen erwähnten Aufsatz, passim; auch DINKLER, Petrus-Rom-Frage, I, 213. – Diese Lösung wird von SCHMITHALS bestritten (aaO, 75 Anm. 135). Sein Einwand, »daß Paulus sich da, wo er seine Apologie auf die Historie stützt, keine historische Ungenauigkeit solchen Ausmaßes leisten konnte«, übersieht zunächst

dann: Wie immer die funktionale Differenz der »Apostel« und »Säulen« zu bestimmen sein mag, – sie wird überlagert durch eine für unser Thema nicht minder belangvolle zeitliche Differenz, derzufolge die »Säulen« irgendwann nach dem Apostelkonzil als die Nachfolger des »Apostels« Petrus endgültig in die entscheidende Jerusalemer Position einrücken.

3. Diese den Jerusalemer Primat Petri zugunsten einer subalterneren Stellung beendende Machtverschiebung[1] reflektiert sich in einem

---

daß sich auch sonst gewichtige »Ungenauigkeiten« im Referat des Paulus über das Konzil finden, die wie die uns hier beschäftigende daher rühren, daß sich Paulus in der Formulierung von der inzwischen veränderten Situation leiten läßt; vgl. sein Schweigen über die für seine zweite Jerusalem-Reise mitbestimmenden Intentionen der antiochenischen Gemeinde (dazu HAENCHEN, Die Apg, 406), sein Bestreben, in die Formulierung des Verhandlungsergebnisses mehr hineinzulegen, als faktisch von Jerusalem konzediert wurde (dazu HAENCHEN, aaO, 409) u. a. – Der Einwand übertreibt ferner unzulässig das Ausmaß der angenommenen Ungenauigkeit. Daß die *δοκοῦντες* zur Zeit des Konzils »noch nichts galten« (SCHMITHALS, aaO), habe ich nie aus V. 6 entnommen, sondern lediglich, daß sie noch nicht die *στῦλοι* waren, als die sie zur Abfassungszeit des Gal in Geltung stehen. War Petrus damals noch die überragende Figur, so standen hinter ihm doch schon Jakobus und Johannes als die »kommenden Männer«, die bei den Verhandlungen durchaus zu beteiligen waren (vgl. meinen Aufsatz, 290). Die »Ungenauigkeit« in der Formulierung des Paulus liegt einfach darin, daß er die damalige Spitzenstellung des Petrus nur noch undeutlich erkennen läßt, weil ihm wichtiger ist, die (historisch völlig richtige) Mitverantwortung für das Konzilsergebnis bei denen festzuhalten, die *heute* in der Spitzenstellung sind. – Die Kritik von SCHMITHALS unterstellt unserer Erklärung ferner zu Unrecht, sie sei nicht in der Lage, einen Grund für die paulinische Darstellungsweise anzugeben. Ein solcher war schon aaO, 290 Anm. 2. 3, genannt. Gerade die gegenwärtige, aller Welt sichtbare Machtstellung der von Jakobus angeführten »Säulen« konnte die galatischen Gegner reizen, dem Paulus eine Abhängigkeit speziell von ihnen nachzusagen. Paulus stellt demgegenüber einmal in nur taktischer Beiläufigkeit fest, daß das Triumvirat als solches damals noch gar nicht in der entscheidenden Position war (V. 6), zum andern, daß auch die heute ausschlaggebenden Männer sich damals auf das Abkommen verpflichtet haben. Daß solche Apologie »absurd« sei (SCHMITHALS), kann ich nicht finden. – SCHMITHALS gibt hier seinerseits keine Erklärung der ohne unsere Hypothese stets rätselhaften Parenthese V. 6 und erwähnt auch nicht, daß damit außerdem eine befriedigende Lösung der in der Abfolge von V. 7 f. nach V. 9 liegenden Probleme gefunden ist (wozu noch die Lösung eines mit der Kollekte verbundenen Problems kommt; s. sogleich o. im Text). Immerhin konzediert auch er, »daß die charismatische Autorität des Petrus älter ist als die rechtliche Autorität der *δοκοῦντες* in Jerusalem« (aaO), was in dem uns hier beschäftigenden Zusammenhang das einzig Entscheidende ist.

[1] Daß mit einem solchen Vorgang zu rechnen ist, hat auch CULLMANN (Petrus, 42. 46 f.) stark herausgestellt, nur scheint mir die zeitliche Ansetzung vor dem Apostelkonzil undurchführbar zu sein.

deutlich wahrnehmbaren Wandel der Einstellung Jerusalems zu dem paulinischen Kollektenwerk. Auf dem Konzil war es von den Jerusalemer Kontrahenten des Paulus geradezu zur einzigen Bedingung eines agréments erhoben worden (Gal 2, 10). Kurz vor seiner Vollendung aber ist die Gefahr einer Empfangsverweigerung durch die Jerusalemer derart akut, daß Paulus eine völlig unbeteiligte Gemeinde mit stärksten Worten dazu aufrufen muß, in ihrem Gebet um eine wohlwollende Aufnahme der Kollekte besorgt zu sein (Röm 15, 30ff.)[1]. Welchen Sinn die Jerusalemer Instanzen einst auch immer mit ihrer Auflage verbanden; ob sie der Gabe karitativen Charakter beilegten[2], sie als schuldigen Tribut[3], als Symbol der kirchlichen Einheit[4], als mögliches Kompensationsobjekt für die Erlangung weiterer offizieller Duldung durch das Judentum[5] oder als eschatologische Aktion[6] auffaßten, – es ist in jedem Falle unvorstellbar, warum sie ihre Haltung in dieser Sache inzwischen radikal geändert haben sollten. Man darf demgegenüber nicht etwa einwenden, Paulus sei eben seit dem Apostelkonzil zum Repräsentanten einer so dezidierten Gesetzesfreiheit geworden, daß für die Jerusalemer Gemeinde aus einer weiteren Verbindung mit ihm früher nicht vorauszusehende

---

[1] Vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer (MeyerK IV), 10. Aufl., 1955, 336.

[2] So z. B. Oepke, Galaterbrief, 51; Gaechter, Petrus, 283ff.

[3] Erwogen von G. Strecker, Christentum und Judentum in den ersten beiden Jahrhunderten, EvTh 16 (1956), 464; W. Schmithals, Die Häretiker in Galatien, ZNW 47 (1956), 35 Anm. 47 (entschiedener Kirchl. Apostelamt, 74); im Blick auf Paulus auch von E. Schweizer, ThW VI, 412, 12ff.

[4] Cullmann, Petrus, 48; Klein, Problem des Schismas (o. S. 305 Anm. 5).

[5] Auf dieses Verständnis scheinen die nicht ganz klaren Darlegungen E. Bammels hinauszulaufen (ThW VI, 908, 25ff.), der die Kollekte »teilweise in die Hände der jüd. Führer gelangt« sein läßt, »u. zwar anscheinend als eine Leistung, die die weitere Duldung der Urgemeinde erleichtern sollte«, und der bei Paulus ein vorgängiges Wissen darum zu konstatieren scheint. Die Begründung dieser These überzeugt nicht: Apg 24, 16f. geht auf das Konto des Lukas (vgl. Haenchen, Die Apg, 583ff.); für *οἱ ἅγιοι* in einer von Bammel vorausgesetzten »allgemeinen Bedeutung« fehlt bei Paulus jeder Beleg. Umgekehrt zeigt die Differenzierung zwischen *οἱ ἀπειθοῦντες* und *οἱ ἅγιοι* (Röm 15, 31), auf die Bammel nicht eingeht, ebenso zwingend wie die spezifisch christliche Motivation der Kollekte in 2. Kor 9, 12ff., daß es sich hier um eine ganz und gar innerchristliche Angelegenheit handelt.

[6] Vgl. J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte (Acta Jutlandica XXVI Teol. Ser. 6), 1954, 44 Anm. 36; 282–302, dem zufolge die Kollekte bezeugen soll, daß sich »jetzt... die Fülle der Heiden nähert«. Es ist m. E. freilich undenkbar daß man auf dem Apostelkonzil so etwas wie eine eschatologische Show beschlossen hat. Und wie kann Paulus unter solcher Voraussetzung mitten in der Erörterung der Kollektensache Röm 15, 28 auf seine anschließende Spanienreise zu sprechen kommen?

Risiken entstehen mußten[1]. Wäre die Verkündigung der von Paulus wesentlich mitgetragenen antiochenischen Mission für die Jerusalemer Gemeinde nicht von Anfang an problematisch gewesen, so würde es gar nicht erst dahin gekommen sein, daß Paulus offiziell *τὸ εὐαγγέλιον δ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν* vor ihr zu verantworten hatte. Erst recht mußte durch seine Ablehnung einer Beschneidung des Titus (Gal 2, 3) der Urgemeinde klar geworden sein, welchen Geistes der Verhandlungspartner war. Jerusalem konnte auch nicht einen Augenblick etwa dahin taktieren, den Kontakt mit dem Repräsentanten der Heidenmission und dessen brisante Theologie vor den argwöhnischen jüdischen Instanzen zu verschleiern, denn die Anwesenheit der *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* auf dem Konzil (Gal 2, 4) – ob man sie als (Ultra-)Judaisten[2] oder als ungläubige Juden[3] versteht – mußte jede derartige Tendenz von vornherein als illusionär erweisen. Demgegenüber kann das Gal 2, 11ff. bezeugte Drängen des Paulus auf das *συνεσθίειν* von Juden- und Heidenchristen für die Jerusalemer Gemeinde unmöglich so überraschend gekommen sein, daß sie sich deswegen gezwungen sah, sich in der Kollektensache grundsätzlich umzuorientieren, – dies um so weniger, als Paulus auf dem Konzil im Blick auf Titus kaum anders verfahren sein wird. – Auch dieses Problem löst sich nur unter der Voraussetzung, daß seit dem Konzil in Jerusalem eine Machtverschiebung stattgefunden hat; eben die Ablösung des dem Kollektenwerk zugetanen Petrus durch den in dieser Sache intransigenteren Herrenbruder.

4. Ohne diese Annahme bliebe endlich die Furcht Petri vor den nach Antiochien gekommenen *ἐκ τῆς περιτομῆς* (Gal 2, 12) ein schweres Rätsel[4].

---

[1] Vgl. MICHEL, aaO: »...die Kollekte eines Mannes, der für das Judentum ›verflucht‹ war«.

[2] Z.B. H. LIETZMANN, An die Galater (HNT 10), 2. Aufl., 1923, 10; OEPKE, aaO, 47; BAUER, WB, 1617.

[3] SCHMITHALS, Häretiker in Gal, 27.

[4] Die Auskunft von OBRIST (o. S. 287 Anm. 4), 195, Furcht brauche »nicht unbedingt« Abhängigkeit zu beweisen, ist eine glatte Verlegenheitslösung. – Eher kann man die Frage stellen, ob die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* mit den *οἱ ἐκ περιτομῆς* tatsächlich identisch seien (vgl. MUNCK, aaO, 99). Sieht man aber, daß Paulus im Gesamtzusammenhang von Gal 1f. immer den Vorwurf einer Abhängigkeit von *Jerusalemer* Instanzen im Auge hat (vgl. auch SCHMITHALS, Kirchl. Apostelamt, 73), wird es fast unausweichlich, in den *οἱ ἐκ περιτομῆς* Jerusalemer, und dann natürlich die Jakobusleute, zu sehen. Selbst wenn aber diese Identität nicht feststände, würde V. 12 doch beweisen, daß das Eintreffen von Jakobusleuten für Petrus die Konfrontation mit übergeordneter Autorität bedeutete. – Die zeitliche Ansetzung des antiochenischen Zwischenfalls vor dem Apostelkonzil (vgl. H.M. FÉRET, Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem, 1955; MUNCK aaO, 92ff.; J. DUPONT läßt die Frage immerhin offen: RechSR 45 [1957], 42ff., 225ff.) ist schon im Blick auf den

Für unser Thema ergibt sich also, daß Petrus nach Verlust seiner beherrschenden Stellung als Erster der Jerusalemer Apostel Aufnahme in den Kreis der »Säulen« als deren zweiter Mann findet. 1. Kor 9, 5, wo er deutlich von den »Aposteln« abgesetzt ist[1], bestätigt, daß ihm der Aposteltitel später nicht mehr fest anhaftete[2].

---

von Paulus in Gal 1–2 durchgehaltenen historischen Aufriß indiskutabel und erledigt sich vollends mit der Einsicht, daß Jakobus in der Zeit vor dem Konzil nicht die Stellung in Jerusalem hatte, die 2, 12 reflektiert.

[1] Vgl. E. Fuchs, Muß man an Jesus glauben, wenn man an Gott glauben will?, ZThK 58 (1961), 65.

[2] Vgl. dazu meinen o. S. 305 Anm. 4 genannten Aufsatz, 293ff. – Gegen solche Interpretation dieser Stelle erhebt W. Schmithals (aaO, 71 Anm. 117) den Einwand, es sei unmöglich, daß Petrus in seiner »'vor-missionarischen' Zeit« Apostel war, »später, auf dem Höhepunkt seiner missionarischen Tätigkeit, aber nicht mehr«. Darauf ist zu erwidern: 1. Wieso darf man eigentlich von einer 'vor-missionarischen' Zeit im Leben des Petrus reden, wenn schon der älteste Osterglaube wesentlich auf der Verkündigung des Petrus ruht (vgl. o. S. 306)? Stellt Schmithals selbst fest (76): »dort (scil. in Jerusalem) bestimmte in der Frühzeit... ein charismatischer Apostolat«, so ist damit ja auch alte missionarische Aktivität – mag sie gleich keine »*organisierte* Mission« (so mit m. E. zu großer Sicherheit aaO, 188) gewesen sein – für Jerusalem festgestellt. Der prominenteste aller Ur-Missionare kann doch in Jerusalem niemals außerhalb dieses Rahmens – seitdem ein solcher existierte – gestanden sein! Dabei ist die Frage nach dem Aktionsradius solcher Aktivität natürlich belanglos. Zur Mission wurde die anfängliche Predigt jedenfalls nicht erst jenseits eines bestimmten geographischen Nahbereiches. – 2. Der in meinem o. gen. Aufsatz begründeten These, daß dem Petrus in seiner späteren Epoche der Apostel-*Titel* nicht mehr fest anhaftete, läßt sich doch nicht die Meinung unterlegen, daß er damals kein Apostel *war*. Freilich übte er weiterhin die Tätigkeit aus, in der *auch* die Apostel – doch nicht sie allein – standen. Aber von dem Zeitpunkt an, da er mit Jakobus und Johannes den »Säulen«-Titel empfing, mußte der »Apostel«-Titel für ihn zwangsläufig in den Hintergrund rücken. Denn in der Kirche gab es eine Menge Apostel, aber nur drei »Säulen«. So war der Machtverlust des Petrus kompensiert durch titulare Erhöhung. Konnte deshalb gegen die exklusivere Bezeichnung *Πέτρος ὁ στῦλος* die vergleichsweise bescheidenere Titulatur *Πέτρος ὁ ἀπόστολος* nicht mehr aufkommen, so ist es unvorstellbar, daß sich Petrus, nachdem er später dem »Säulen«-Kollegium entwachsen war (s. sogleich o. im Text), wieder auf die alte Titulation, die dann ja einer Degradierung gleichgekommen wäre, einlassen konnte. Viel näher lag es für ihn, sich nunmehr – als großer Einzelgänger – auf den »Felsen«-Namen, in dem er allen anderen Missionaren unerreichbar blieb, zu beschränken. Man müßte eine solche Entwicklung, die ja eine Klimax der Exklusivität bedeutet, geradezu postulieren, wenn sie sich nicht in 1. Kor 9,5 deutlich genug widerspiegelte.

Demgegenüber leuchtet mir Schmithals' Deutung dieser Stelle weiterhin nicht ein. Sie ist 1. nicht in sich einheitlich. Denn einerseits begreift sie die Unterscheidung des Petrus von den *λοιποὶ ἀπόστολοι* vor allem als Symptom dafür, daß »Petrus zu dem urchristlichen Apostelkreis keine *sachliche* Beziehung« hatte, anderseits jedoch *auch* als Folge der Tatsache, daß Petrus »verhältnismäßig spät in der

Es bleibt nur noch hinzuzufügen, daß Petrus sich aus seiner Bindung an Jakobus im letzten Stadium seiner Laufbahn wieder weitgehend gelöst haben muß[1]. Das Material über diese Phase seines Lebens ist freilich dürftig[2]. Immerhin demonstriert schon die Vorgeschichte des antiochenischen Zwischenfalls eine latente Differenz zwischen den Auffassungen des ersten und des zweiten *στῦλος*. Es ist deshalb extrem unwahrscheinlich, daß sich Petrus etwa zum Zeitpunkt seines römischen Aufenthaltes noch als Untergebenen des Herrenbruders verstand. Die Parallelität mit Paulus, in der er nach 1. Clem 5[3] dem Bewußtsein der römischen Gemeinde gegenwärtig ist, weist denn auch mit genügender Sicherheit darauf hin, daß er sein Wirken in Selbständigkeit beschlossen hat.

Blicken wir nunmehr zurück, so stellt sich uns Petrus als die einzige Persönlichkeit unter den urchristlichen Autoritäten dar, von der wir mit

---

missionarischen Dienst eingetreten ist« (vgl. aaO, 84). 2. besteht dann aber – auch wenn die in meinem o. gen. Aufsatz, 294, zitierte Behauptung eines möglichen Anachronismus für Gal 1, 19 fallen gelassen ist – entgegen dem Einspruch von SCHMITHALS, aaO, 71 Anm. 117, die Kritik weiterhin zu Recht, die sich daran stößt, daß Gal 1, 19 solchen »missionarischen Dienst« bereits für eine Zeit voraussetzt, die der Abfassungszeit von 1. Kor 9, 5 weit vorausliegt. 3. Davon ganz abgesehen bedeutet die Behauptung einer grundsätzlich mangelnden Ursprünglichkeit des petrinischen Apostolats, daß Paulus in Gal 1, 19 dem Petrus Apostelwürde konzedieren würde, ohne dazu durch faktische apostolische Titulatur des Petrus genötigt zu sein. Wenn SCHMITHALS (gegen »Die zwölf Apostel«, 55) in solchem angeblichen Verfahren des Paulus keine Willkür zu erblicken vermag, da Petrus seiner Autorität, wenn auch nicht seinem Titel nach »längst Apostel« gewesen sei, so reimt sich das einmal nicht im mindesten auf den angeblich erst relativ spät erfolgten Eintritt des Petrus in die Mission, ferner auch schwerlich mit SCHMITHALS' Deutung der galatischen Paulus-Gegner als Gnostiker (Häretiker in Galatien, 27 ff.), – denn für *sie* kann doch von einer auch nur faktischen apostolischen Autorität ausgerechnet des Petrus gewiß keine Rede sein. Vor allem aber muß in der hochpolemischen Situation von Gal 1 f., in der Paulus seinen *Apostolat* als unabhängig erweisen will (1, 1), gerade *dann* die freiwillige Verleihung des Apostteltitels an einen Kronzeugen der Gegner als der Gipfel der Willkür gelten, wenn ein Kontakt mit ihm infolge seiner unausdrücklichen apostolischen Autorität für die Gegner *ohnehin* schon ein höchst belastender Vorgang war. Paulus würde unter solchen Umständen ja schlechterdings selbstmörderisch gehandelt haben, wenn er ohne Not die Gegner geradezu darauf gestoßen hätte, daß die Autorität, die sie an Petrus wahrnahmen, die des *Apostels* sei. (Für dieses Problem ist es natürlich belanglos, ob Petrus wirklich ein Kronzeuge der Gegner war, oder nur nach Meinung des Paulus zu einem solchen evtl. gemacht werden konnte.)

[1] Vgl. C. WEIZSÄCKER, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 1886, 482; STRATHMANN (o. S. 290 Anm. 6), 245 ff.; M. GOGUEL, La naissance du Christianisme, 1946, 129.

[2] Vgl. HAENCHEN, Petrus-Probleme, 197.

[3] Zum historischen Wert dieser Stelle CULLMANN, Petrus, 101 ff.; DINKLER, Petrus-Rom-Frage, I, 208 ff.; III, 37 f.

einer auch der schärfsten Kritik standhaltenden Sicherheit wissen, daß sie nacheinander Mitglied des Zwölferkreises, der Apostelgruppe, des »Säulen«kollegiums und schließlich ein hervorragender Einzelgänger war. In seinem nachösterlichen Entwicklungsgang sind also vier Etappen bzw. drei Veränderungen seiner Position zu erkennen. Wenn man freilich nicht erkennen kann, ob und wieweit sich die drei genannten Gruppen theologisch voneinander unterschieden und ob die Isolierung des Petrus von Jakobus geradezu das Ergebnis einer unbewältigten Spannung war, – wenn wir mithin nicht sicher wissen, ob und wieweit die *Positionswechsel* des Petrus zugleich theologische *Frontwechsel* waren, so ist doch das Faktum dieser drei Positionswechsel schon an sich derart auffallend, daß es nur natürlich wäre, wenn es sich in der Konzeption des urchristlichen Petrusbildes formbildend niedergeschlagen hätte. In der Tat scheint die Tradition von der Verleugnung des Petrus nichts anderes als ein legendarischer Reflex dieses dreimaligen Positionswechsels zu sein; wie so mancher Tatbestand der urchristlichen Geschichte zurückprojiziert ins Leben Jesu. Es liegt ja auf der Hand, daß jene taktische Behendigkeit, die es Petrus offenbar ermöglichte, sich – wie man annehmen darf: im Bemühen um kontinuierliche Durchsetzung seines Auftrages – geschmeidig jeder Veränderung der Machtkonstellationen anzupassen, bis er dann freilich zum Schluß auf sich allein gestellt war, grimmiges Ressentiment in solchen Kreisen wecken mußte, die gegen ihn eingestellt waren.

Daß es in sehr alter Zeit solche Kreise gab und daß sie ihrem antipetrinischen Affekt auch traditionsschöpferisch Ausdruck verliehen, zeigt z. B. das den Herrenbruder glorifizierende Logion 12 des Thomasevangeliums, das E. Dinkler überzeugend als Kampfbildung einer alten Jakobuspartei gegen die petrinische Tradition von Mt 16, 19 gedeutet hat[1]. Es ist äußerst naheliegend, daß man es sich hier auch angelegen sein ließ, die Erinnerung daran wachzuhalten, wie Petrus dreimal seiner Vergangenheit untreu geworden sei und damit seinen Herrn verleugnet habe. Aus welchen Motiven diese alsbald legendarisch überformte und in ihrer ursprünglichen Meinung gewiß nicht mehr verstandene Überlieferung einen festen Platz in der wachsenden Passionsgeschichte finden konnte, ver-

---

[1] Petrus-Rom-Frage, III, 35f.; vgl. RGG³ V, 248. Die zuletzt von A. F. Walls (The References to Apostles in the Gospel of Thomas, NTSt 7 [1960/61], 266f.) vertretene Auffassung, »that the pre-eminence of James was of very real importance for him« (scil. den Vf. des Thom-Ev.), erledigt natürlich nicht die Frage nach den Quellen. Zu dem zeigt Walls selbst durchaus überzeugend, daß das den Thomas als den wahren Gnostiker glorifizierende Logion 13b »quite in line with the general tenor of the book« ist (268). Dann aber bedeutet für die Frage nach den Intentionen des Vf. das Nebeneinander von Logion 12 und 13b doch eine Alternative!

mögen gerade die eingangs (o. S. 285 f.) erwähnten redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen begreiflich zu machen, die den typischen und paränetischen Sinn der Verleugnungstradition in ihrem späteren Kontext herausgestellt haben[1].

Aber kann man sich vorstellen, daß in so früher Zeit – nämlich vor Abfassung des Mk-Ev. – eine den Petrus derart belastende Fiktion zur anerkannten Überlieferung wurde? In der Tat! Denn solches sekundäres Eindringen eines für die Jünger im allgemeinen und speziell für Petrus ungünstigen, späterer kirchlicher Heroenverehrung nicht ohne weiteres fügsamen Stoffes in die evangelische Überlieferung ist in gar keiner Weise eine Ausnahme. Was den allgemeinen Fall betrifft, so ist die Konzeption des Motivs der Jüngerzerstreuung eines der ältesten Beispiele (s. o. S. 306 f.). Hier sei ferner an die Rolle erinnert, die der Topos des Jüngerunverstandes im Markusevangelium spielt[2]. Schon W. Wrede erinnerte in diesem Zusammenhang an die spätere Radikalisierung des negativen Jüngerbildes durch die Qualifikation der Jünger als *ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομώτεροι* in Barn 5, 9[3].

Im Blick auf den speziellen Fall ist – mag gleich in den Synoptikern »von einem Kampf gegen Petrus oder auch nur von einer Rivalität gegen ihn nichts zu entdecken«[4] sein – die zwar sekundäre, aber doch frühe Ablösung uralter positiver Petrus-Überlieferung, sei es durch einfache Unterdrückung, sei es durch die Ausarbeitung eines durchschnittlicheren Petrus-Bildes geradezu die traditionsgeschichtliche Regel. In diese Richtung weist zunächst der minimale synoptische Bestand an direkten Nachrichten über die fundamentale erste Ostererscheinung an Petrus (nur Lk 24, 34!), – gleichgültig, ob man dafür einen Antipetrinismus[5], antikes Zeugenrecht oder judenchristliche Reserve gegen Visionen[6] verantwortlich machen will. Ferner sind die als indirekte Reflexe dieses Ereignisses

---

[1] Vgl. dazu auch noch Dibelius, Formgeschichte, 215 f.

[2] Dazu J. M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums (AThANT 30), 1956, 75 ff.; S. G. F. Brandon, The Date of the Markan Gospel, NTSt 7 (1960/61), 139.

[3] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, 107. Vgl. dazu auch H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern (TU V 10), 1957, 138 ff.; Klein, Die zwölf Apostel, 96.

[4] E. Schweizer, Der Menschensohn. (Zur eschatologischen Erwartung Jesu), ZNW 50 (1959), 195. Im Blick auf Mk ist aber doch wohl dezidierter zu urteilen; vgl. Bultmann, Syn. Trad., 277 Anm. 1; jetzt vor allem Schreiber, Christologie des Mk-Ev., 177 ff.

[5] So z. B. A. v. Harnack, Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus und die beiden Christusvisionen des Petrus (SBA), 1922, 70.

[6] Für die beiden letzten Möglichkeiten: Cullmann, Petrus, 69 f.

anzusprechenden Traditionen gelegentlich verstümmelt[1] und durch limitierende Zusätze korrigiert[2]. Am schroffsten zeigt sich diese Tendenz der Tradition in sekundären Neubildungen: Wie man den Widerstand Petri gegen die Leidensentschlossenheit Jesu in Mk 8, 32 par.[3] als »another 'denial'« bezeichnen kann[4], so zeigt Mt 14, 28–31[5], daß die Betonung der *ὀλιγοπιστία* des Petrus nicht etwa nur eine marcinische Spezialität ist. In diesen Zusammenhang einer Nivellierung Petri gehören wohl auch die Verheißung der Binde- und Lösegewalt an die Jünger (Mt 18, 18), die m. E. immer noch am besten als Korrektur der analogen Zusage an Petrus (Mt 16, 19) zu verstehen ist[6], die sekundäre Aufnahme der Zebe-

---

[1] Vgl. das Fehlen einer Stellungnahme Jesu zum Bekenntnis des Petrus Mk 8, 29 (dazu DIBELIUS, Formgeschichte, 112; BULTMANN, Syn. Trad., 276f.; Erg.-Heft, 36).

[2] Vgl. die mißverstehende (dazu DIBELIUS, aaO, 276; SCHREIBER, aaO, 174) Frage des Petrus Mk 9, 5. 6a par. Wenn man die Verklärungsgeschichte für eine ursprüngliche Ostertradition hält, wird man diesen Passus nicht mit BULTMANN (aaO, Erg.-Heft, 37) als originär verstehen dürfen, denn ein österliches Mißverständnis Petri ist sonst nirgends bezeugt und würde die Entstehung des Urchristentums zum Rätsel machen. Übrigens ist der Petrinismus dieser Tradition dann noch einmal weiter abgebaut worden; s. u. S. 326f.

[3] Zur Sekundarität BULTMANN, Syn. Trad., 277, 358.

[4] SEITZ (o. S. 286 Anm. 2), 517 (mit Bezug auf die Mt-Parallele).

[5] Zur Sekundarität BULTMANN, aaO, 231; DIBELIUS, Formgeschichte, 112f., 277f. Natürlich kann man sagen, daß eine Tradition wie diese Petrus nicht herabsetzen, sondern den göttlichen Schutz veranschaulichen will, denn er genießt (vgl. STRATHMANN [o. S. 290 Anm. 6], 250). Aber das gilt mit Sicherheit doch nur im Blick auf die Intention des Evangelisten und ändert in keinem Fall etwas an der Beweiskraft dieser Erzählung für die Feststellung, daß Züge von Schwachheit erst nachträglich in das Petrus-Bild einschießen.

[6] Vgl. BULTMANN, aaO, 150f.; H. BRAUN, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus (BHTh 24), 1957, II, 82 Anm. 4. Vermittelnde Lösungsversuche bei OBRIST (o. S. 287 Anm. 4), 150ff. Neuerdings treten E. KÄSEMANN (Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57 [1960], 184) und E. DINKLER (Petrus-Rom-Frage, III, 36) wieder für die Priorität von Mt 18, 18 ein. Daß die lose Reihung in der synoptischen Tradition regelmäßig primär ist gegenüber der gegliederten Spruchgruppe (DINKLER, aaO, Anm. 1), ist in der Tat ein starkes Argument (vgl. aber die bei OBRIST, aaO, 66 Anm. 104, genannten Voten für eine genuine Einheitlichkeit von Mt 16, 17–19!). Immerhin scheint mir gerade wegen der Selbständigkeit des Spruches Mt 18, 18 die gegenüber 16, 18 »einfachere und ursprünglichere Verwendung des Gemeindegedankens im Sinne der Synagoge« im vorderen und hinteren Kontext von 18, 18 sowie das Fehlen eines christologischen Bezuges im *ἐκκλησία*-Begriff 18, 17 gegen 16, 18 (DINKLER, aaO) für 18, 18 nichts auszutragen. Positiv spricht m. E. für die Sekundarität dieser Stelle: 1. die aufgezeigte Tendenz der Entwicklung, anfängliche Petrusverherrlichung abzubauen; 2. und vor allem der Singular *ἐν οὐρανῷ* 18, 18 im Gegensatz zur Pluralform 16, 19. Paßt diese als Semitismus (vgl. K. L. SCHMIDT, ThW I, 582 Anm. 73; J. JEREMIAS, ThW III, 749 Anm. 56; H. TRAUB, ThW V, 510, 32ff.; BAUER, WB,

daiden in die Verklärungstradition[1] sowie die Bezichung des Menschenfischerwortes auf Petrus *und* Andreas in Mk 1, 16f., die gegenüber der auf Petrus konzentrierten Form Lk 5, 10 ebenfalls sekundär zu sein scheint[2].

Aufs ganze gesehen verläuft also die Entwicklung von der Auszeichnung Petri zu beträchtlicher Indifferenz gegen seine Sonderstellung, bis

---

1081) aufs beste in den durchgehend semitisch gefärbten Gesamtzusammenhang von V. 16–19, so scheint der Singular unserer Stelle doch darauf hinzudeuten, daß hier eine jüngere Ausdrucksweise vorliegt. – Man kann dem nicht etwa entgegenhalten, die Vorherrschaft der Pluralform *οὐρανοί* bei Mt müsse in allen Fällen, in denen er gegen eine pluralisch formulierte Parallelüberlieferung vom »Himmel« im Singular spricht, ein Vorurteil zugunsten dieser Fassung begründen. Mt 6, 20 (primär gegenüber Lk 12, 33; vgl. aber H. SCHÜRMANN, NTSt 6 [1959/60], 203f., der die Lk-Fassung »in gewisser Hinsicht« sogar für ursprünglicher hält) steht gegen Mt 22, 30 (sekundär gegenüber Mk 12, 25; vgl. KLOSTERMANN, Matthäus, 179)! Beachtlich ist auch, daß sämtliche matthäischen Sondergutsstellen, wo die Singularform von *οὐρανός* begegnet, im Zusammenhang des Mt-Ev. sekundär sind: vgl. 23, 22 (zur Sekundarität BRAUN, aaO, 81 Anm. 6); 24, 30 (zur Sekundarität KLOSTERMANN, Matthäus, 195); 28, 2 (zur Sekundarität ebd., 227f.), 18; 5, 34.

[1] Vgl. dazu o. S. 313 Anm. 5.

[2] Lk 5, 1–11 ist natürlich lukanische Komposition. Es läßt sich aber zeigen, daß in die Petrus-Geschichte nachträglich die Zebedaiden eingeführt sind: Die Erwähnung der Zebedaiden als der *κοινωνοί* Simons in V. 10a klappt nicht nur eigentümlich nach, sondern ist nach der Nennung der *πάντες* (V. 9), in der die Zebedaiden doch mitgemeint sein müßten, geradezu fehl am Platze. Die Berufungsworte (10b) gelten denn auch ausschließlich dem Simon. Treten, wie der pluralische Wortlaut von V. 11 andeuten will, dessen ungeachtet auch die Zebedaiden in die Nachfolge ein, so erweist sich auch dieser V. als sekundärer Zuwachs (vgl. B. WEISS, in: MeyerK I/2, 9. Aufl., 1901, z. St.). Damit ist aber auch über V. 7 entschieden: War nach V. 3 offenbar nur Simons Boot vom Ufer abgestoßen und galt der Befehl Jesu zur Ausfahrt (4a) folgerichtig nur Simon (die pluralische Anrede in 4b kann nur eine Besatzung in Simons Boot voraussetzen; vgl. V. 6f.), muß die Erwähnung des *ἕτερον πλοῖον* (V. 7) jeden Leser überraschen. Sie dient offensichtlich der Vorbereitung von V. 10a. 11. Diese Komposition verrät die Hand des Lukas: Hat er das in V. 1–3 verarbeitete marcinische Material zur Folie für die Berufung Simons denaturiert und mußte er dieser Operation die Tradition von der Berufung der Zebedaiden zum Opfer bringen, so liegt ihm doch daran, den vorgegebenen Zusammenhang zwischen ihrer Berufung und der des Petrus auf seine Weise auch fernerhin zu sichern. Gerade seine Mühe, die Zebedaiden in dieser Tradition, die sie nicht kannte, zu verankern, macht es höchst unwahrscheinlich, daß die singularische Fassung des Menschenfischer-Logions auf ihn zurückgeht. Hinzu kommt, daß mit dem *ἀπὸ τοῦ νῦν* ein Zeitpunkt genau auf der Grenze zwischen unmissionarischer und missionarischer Lebensphase anvisiert ist. Kann dies nach allem, was wir wissen, nur die Ostersituation sein, und stimmt dazu der ursprüngliche Charakter des Erzählungs-Corpus als einer Ostertradition (dazu BULTMANN, Johannes, 546; STAUFFER, Primatus, 19f.; S. Mc.L. GILMOUR, in: The Interpreter's Bible 8, 1952, 100f.), so muß das Logion, da Petrus nicht gleichzeitig mit anderen, sondern als erster die missionarische Aufgabe begriff (s. o. S. 306), primär ihm allein gegolten haben.

es dann im tertiären Stadium der Tradition, das z. B. von Lukas repräsentiert wird, zu Ansätzen der späteren Glorifikation kommt. Wieviel Spielraum auch immer für die Entscheidung von Einzelfragen bleiben mag, – jedenfalls dürfte die methodische Unhaltbarkeit des gängigen Verfahrens, die Historizität der Verleugnungstradition auf ihre Unvereinbarkeit mit angeblicher Petrusverehrung der Gemeinde zu gründen[1], durch unsern Überblick evident geworden sein. In Wahrheit ist, soweit das zweite und für die Ausbildung der Masse der synoptischen Tradition entscheidende Stadium in Frage kommt, keine spezielle Petrusverehrung zu konstatieren, sondern deren Zurücktreten auf breiter Front. – Daß die paränetisch ungemein brauchbare Verleugnungstradition, einmal zur Legende geworden, vom Urchristentum alsbald rezipiert werden konnte, paßt in dieses Bild und bedarf zur Erklärung nicht der zusätzlichen Annahme eines verbreiteten Antipetrinismus[2].

Was die hier vorgetragene Hypothese über die historische Wurzel der Verleugnungstradition m. E. empfiehlt, ist erstens, daß sie mit dem durch die form- und traditionsgeschichtliche Analyse erwiesenen legendarischen Charakter der Verleugnungstradition auskommt; zweitens, daß sie darüber hinaus erstmals eine plausible Lösung für das in dieser Tradition auffallend fest verankerte und offenbar konstitutive Prinzip der Dreigliedrigkeit bietet; drittens, daß sie ihre Lösung nicht aus thematisch fremden Bereichen an den Stoff heranträgt, sondern dem von H. Greeven (s. o. S. 312) formulierten Desiderat gerecht wird: zu erklären, »wie es möglich war, daß sich an einen der *στῦλοι* eine so peinliche Geschichte anheften konnte, ohne daß er dazu einen Anlaß gegeben habe«, – indem sie nämlich nachweist, inwiefern er dazu *sehr wohl* einen Anlaß gegeben hat.

---

[1] Vgl. E. Meyer, Ursprung und Anfänge I, 149f.; J. Schniewind, in: NTD 1, 6. Aufl., 1952, 185, 195; Branscomb, Mark, 282; Taylor, Mark, 575f.; Grundmann, Markus, 304; o. S. 307 Anm. 4.

[2] Mit der Paraphrase Stauffers zu Mk 14, 72 ist zwar nicht die historische Wirklichkeit, wohl aber das Verständnis der rezipierenden Gemeinde genau getroffen: »Das Improperium Jesu, durch den Hahnenschrei wieder lebendig geworden, wirkt Gericht und Rettung zugleich« (Primatus, 12f.).

Das »Wir« in der Apostelgeschichte und das Itinerar

von

Ernst Haenchen

1. Die Lage

Das »Wir« in der Apostelgeschichte (= Apg) hat schon lange zu denken gegeben[1]. Es erscheint erst in Kap. 16. Vorher sind die Anfangszeiten in Jerusalem erzählt, der Beginn der antiochenischen Gemeinde, die erste von ihr ausgehende Heidenmission und deren Billigung auf einer Versammlung in Jerusalem. Danach beginnt in 15, 36 die Geschichte einer zweiten Missionsreise. In ihrem Verlauf erscheint in 16, 10 plötzlich das »Wir«. Aber schon in 16, 17 verschwindet es wieder. Erst in 20, 5 – inzwischen sind Jahre vergangen! – kehrt es zurück und bleibt bis 21, 18 (allerdings aussetzend in 20, 16–38). Endlich taucht es in 27, 1 neu auf – inzwischen sind abermals Jahre verstrichen! – und hält durch bis 28, 16.

Wer es ist, der in diesem »Wir« spricht, erfahren wir nicht. Gewöhnlich meint es »Paulus und die Seinen«, unter denen auch der Erzähler ist. Aber man hat erkannt[2]: Bevor das »Wir« in Kap. 16 und 21 aufhört, löst es sich von Paulus: In 16, 17 und 21, 18 meint es nur noch dessen Gefährten[3]. Das »Wir« kommt also nur bei Schilderungen von Paulus-

---

[1] Zuerst wurde, soviel wir wissen, der Kirchenvater Irenäus auf seine Bedeutung aufmerksam; vgl. Adv. haer. III 1; 10, 1; 14, 1f. Er bewies die lukanische Verfasserschaft aus Kol 4,14 und 2. Tim 4,9ff. nebst den »Wir«-Stücken und dem Lk-Prolog.

[2] The Beginnings of Christianity IV, hrsg. von F. J. F. Jackson/K. Lake, 1933, 193 zu Apg 16, 17: »Hier und in 21, 18 wird Paulus unterschieden von 'uns'. Ist dies ein Anzeichen dafür, daß der Verfasser beabsichtigte, an dieser Stelle aus der Geschichte auszuscheiden und die Bühne ganz dem Paulus zu überlassen?« – Tatsächlich findet sich dieser Bedeutungswandel auch in 20, 13f. und 21, 12–14.

[3] Auch in 27, 20 sind nur die Gefährten des Paulus gemeint. Denn entsprechend dem lukanischen Paulusbild sind zwar »Wir«, aber nicht Paulus verzweifelt! – In

reisen vor. Es setzt jeweils unvermittelt ein; dagegen wird sein Aufhören schriftstellerisch vorbereitet.

Wie erklärt sich diese eigenartige Verwendung des »Wir«?

2. *Die traditionelle Erklärung des »Wir«*

Zunächst erklärte man dieses Vorkommen des »Wir« sehr einfach: Der Autor – nämlich der Kol 4, 14, 2. Tim 4, 11 und Philem 24 erwähnte Arzt Lukas[1] – habe in Troas Paulus und dessen Gefährten Silas und Timotheus getroffen und sich ihnen alsbald angeschlossen[1]. Mit ihnen sei er nach Philippi gekommen und dort geblieben (darum ende hier das »Wir«), vielleicht als Leiter der neuen Gemeinde (und als Arzt). Lukas habe sich später, als Paulus wieder nach Jahren durch Philippi kam, ihm aufs neue angeschlossen und sei ihm nach Jerusalem gefolgt. Wo er blieb, als Paulus in Cäsarea gefangen war, ist nicht sicher (das »Wir« fehlt hier). Aber da es sehr rasch zur Abreise des Paulus nach Rom kam und Lukas – nach dem »Wir« in Kap. 20f. – mitfuhr, muß er in oder bei Cäsarea geblieben sein.

Damit scheint das Vorkommen des »Wir« von Kap. 16 bis 28 verstanden zu sein: der im »Wir« sprechende Erzähler und der Autor sind identisch, nämlich der Arzt Lukas. Fraglich bleibt freilich, warum das »Wir« jeweils abrupt einsetzt, ohne dem Leser erklärt zu werden, und warum sein Aufhören schriftstellerisch vorbereitet wird. Weiter ist zu bedenken: Wer nur die Apg kennt, kommt nicht darauf, Lukas für ihren Verfasser zu halten. Damit zeigen sich die ersten Einsatzpunkte für eine Kritik an der traditionellen Erklärung des »Wir«.

3. *Historisch-kritische Theologie: Autor und Quelle (»Wir«) unterschieden*

Die historisch-kritische Betrachtung der Apg suchte – zumal seit dem Ende der Tendenzkritik – nach den Quellen dieser Schrift. Da lag es nahe, die »Wir«-Stücke als »Wir«-Quelle zu deuten. Mißlich war nur das Fragmentarische dieser Quelle: bei ihrem ersten Vorkommen umfaßte sie nur acht Verse – wie soll man sich die Überlieferung eines solchen Dokuments

---

27, 16 schließt sich einmal Paulus im »Wir« selbst mit den übrigen Fahrtteilnehmern zusammen.

[1] Als Arzt bezeichnet den Lukas nur Kol 4, 14. – Der Gedanke, Lukas sei so etwas wie der erste Bischof der Gemeinde von Philippi gewesen, kam erst in einer Zeit auf, wo man mit dem monarchischen Episkopat rechnete, den es in den paulinischen Gemeinden noch nicht gab. Zeller (Die Apg 1854, 454) meinte: Lukas »könnte aber auch von Philippi nach Troas, oder woher er sonst war, zurückgekehrt und absichtlich wieder in Philippi mit Paulus zusammengetroffen sein«.

vorstellen? Als *Beispiel* für die Art, wie die historisch-kritischen Forscher diese Schwierigkeit zu vermeiden suchten, führen wir *E. Norden* an. Er betrachtete es »als ein gesichertes Ergebnis der Quellenanalyse der Acta«, »daß der 'Wir'-Bericht schon in seiner ursprünglichen Fassung nicht bloß 'Wir'-Stücke im eigentlichen Sinn des Wortes enthielt, sondern auch Angaben über Geschehnisse, über die der Verfasser nicht aus Autopsie berichten konnte: das Verhältnis von 16, 6–9 zu 20, 5f. läßt keine andere Deutung zu...«[1]. »Diese Grundschrift war also die Verbindung eines Berichts von Selbsterlebtem und eines Referates in dritter Person. Der Redaktor hat mithin ein ihm vorliegendes Werk der angegebenen Kompositionsform aus anderen Quellen erweitert und dabei das 'Wir', das die Grundschrift bot, stehen gelassen.«[2] Der Autor der Apg hat also nach Norden diese Grundschrift redigiert; sie selbst aber war ein *ὑπόμνημα*, in dem der »Wir«- oder »Ich«-Stil mit einem Referat in der dritten Person kombiniert war. Als Beispiele für solche Schriften nannte Norden antike Expeditionsberichte und hellenistische Geschichtswerke[3]. Zu diesen werde auch die vermutete Grundschrift der Apg gehört haben[4]. Warum hat aber der Redaktor nun das »Wir« der Grundschrift stehen gelassen, das doch auf Autopsie zurückging, also einen Augenzeugenbericht bot, während der Redaktor selbst kein Augenzeuge war? »Dies ist das eigentliche Problem.«[5] Norden löste es durch den Hinweis auf die Bücher Esra und Nehemia. Der Redaktor dieser Bücher hat ja originale Erlebnisberichte – in der ersten Person geschriebene! – z. T. unverändert aufgenommen[6]. Norden meint also: Das »Wir« der Apg geht zurück auf Erlebnisberichte eines Paulusgefährten. Aber diese Berichte enthielten auch schon Referate in der dritten Person über jene Teile der Paulusreisen, an denen der Erzähler selbst nicht teilgenommen hatte. Jener Redaktor – dem Norden die Abfassung der Apg zuschreibt – hätte nun eigentlich dieses »Wir« in die dritte Person umsetzen müssen, um die

---

[1] EDUARD NORDEN, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig und Berlin 1913, 314.

[2] NORDEN aaO, 315.

[3] NORDEN erwähnt Velleius Paterculus, Cassius Dio, Ammianus Marcellinus, den Alexanderroman und apokryphe Apostelgeschichten.

[4] NORDEN aaO, 326. [5] NORDEN aaO, 327.

[6] NORDEN aaO, 330f. Bei EDUARD MEYER, Der Papyrusfund von Elephantine. Leipzig 1912, 3, hatte er gelesen: »Der Verfasser« (der Bücher Esra und Nehemia) »hat von den wirklichen Vorgängen und ihren inneren Zusammenhängen gar keine Anschauung. Aber benutzt hat er ein vorzügliches Quellenmaterial, und zwar vor allem Memoiren der handelnden Persönlichkeiten selbst, des Ezra und Nehemia, die z. T. noch in ihrer ursprünglichen Gestalt übernommen, z. T. gekürzt und aus der ersten in die dritte Person umgesetzt sind.« NORDEN fügt zu diesem Zitat hinzu: »Mir leuchtete ein, daß hier die Lösung des Rätsels zu suchen sei.«

Einheit des Stils zu wahren. Aber das Vorbild der biblischen Bücher Esra und Nehemia bewog ihn dazu, das »Wir« unverändert zu übernehmen.

Wichtig an dieser Lösung ist die Unterscheidung zwischen dem im »Wir« (wenn auch nicht nur dort!) sprechenden Augenzeugen und zwischen dem Redaktor; wichtig aber auch, daß hier die vermutete Quellenschrift nicht mehr nur jene Stücke umfaßt, in denen das »Wir« vorkommt. Alles, was in der Apg ein »Wir« enthält, ist zwar für Norden Quelle, aber nicht alles in der Quelle enthielt ein »Wir«. Damit begann unvermerkt die Verbindung von »Wir« und Quelle lockerer zu werden.

4. *Harnacks Nachweis der Stileinheit der Apg: Redaktor = Erzähler*

Gegen diese Unterscheidung von »Wir«-Erzähler und Actaverfasser hatte sich – schon vor Nordens Buch – *Harnack*[1] gewendet. Er behauptete die Identität beider. Seine Beweismethode war denkbar einfach: er druckte die oben angeführten »Wir«-Stellen ab und hob dabei durch Fettdruck alle jene Worte und Wendungen hervor, die im dritten Evangelium und dem Rest der Apg wiederkehren. Der Anblick dieser Seiten hat genügt, um die meisten Leser zu überzeugen, daß der Verfasser der »Wir«-Stücke auch der Autor der Apg war.

Aber was hatte Harnack eigentlich gezeigt? Bestenfalls die Einheit des Stiles in den »Wir«-Stücken und in dem Rest der Apg. Diese Einheit kann ja aber dadurch zustande gekommen sein, daß der Verfasser der Apg alles, was er an Quellen benutzte, redigiert und stilistisch überarbeitet hat. Es wäre voreilig zu behaupten, aus dem Stil könne man zwingend auf die benutzte Quelle schließen. Wir müssen vielmehr bei der Apg mindestens dreierlei sorgfältig unterscheiden: das Problem des Verfassers, das Problem des Stils und das Problem der Quellen. Aber daran hinderte die – uns heute fast naiv vorkommende – Vorstellung, die uns auch schon bei Norden entgegentrat, die Quellen seien jeweils einfach wörtlich abgeschrieben worden. Ein Blick auf jene Stellen, in denen das dritte Evangelium das Markusevangelium als Quelle benutzt, hätte genügt um

---

[1] Adolf Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien (= Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, 4. Heft). Leipzig 1911, 3–9. – Schon Eduard Zeller (s. o. S. 330 Anm. 1) hatte geschrieben (457): »... die Partien, in denen sich der Erzähler der ersten Person bedient, zeigen durchaus keine wesentlichen Abweichungen vom Plan, Ton und Styl des Ganzen, und namentlich die Sprache ist von der der übrigen Schrift so wenig verschieden, daß selbst ein Anhänger der Timotheushypothese wie de Wette (Einleitung ins NT, § 115a) sich zu der Annahme genötigt fand, die Quellen seien von dem Verfasser frei bearbeitet.« – Es ist erstaunlich, wie viele wichtige Erkenntnisse sich schon in der älteren Literatur finden, dann vergessen werden und wieder neu entdeckt werden müssen.

zu zeigen, daß der Verfasser des dritten Evangeliums seine Quellen keineswegs unverändert wiedergegeben hat. Aber der Aufsatz von *F. C. Burkitt*, der dies nachwies, ist erst 1922 in Band II der »Beginnings of Christianity« (106–120) erschienen.

Daß er die Fragen nach dem Stil und nach den Quellen sauber zu trennen begann, war das Verdienst von *Martin Dibelius* in seinem Beitrag »Stilkritisches zur Apg«, der 1923 in der Festschrift für Gunkel erschien.

5. *Die beginnende Klärung der Stilfrage durch Dibelius*

Dibelius hat zwischen 1923 und 1947 eine neue Sicht der Dinge erarbeitet[1]. Wir wollen sie hier in drei Thesen zusammenfassen:

1. Lukas der Arzt hat das dritte Evangelium und die Apg verfaßt.
2. Er hat für Kap. 13–21 ein Itinerar als Quelle benutzt.
3. Er hat im »Wir« jeweils seine eigene Beteiligung an den Paulusreisen angedeutet.

Die Ansicht über die lukanische Verfasserschaft, die wir als *These 1* gebracht haben, ist insofern ganz neu, als Dibelius sie auf eine ganz neue Art und Weise begründete. Er wandte ein Schlußverfahren an. Sein Ausgangspunkt war die Beobachtung: das dritte Evangelium und die Apg sind dem Theophilus gewidmet. Diesen Befund interpretierte nun Dibelius in folgender Weise[2]. Eine Widmung weist eine Schrift der Antike als ein literarisches Werk aus, das für den Büchermarkt bestimmt ist. Auf dem Büchermarkt aber konnte es nicht ohne den Namen des Verfassers erscheinen. (Daß die Apg ursprünglich einen anderen Autorennamen trug als den, welchen die kirchliche Tradition nennt, ist unwahrscheinlich.)

These 2 bringt das Ergebnis, das aus der Stilkritik von Dibelius erwachsen ist. Die Apg enthält immer wieder »Nachrichten über die Reisestationen, Gastfreunde, Predigttätigkeit und -erfolg, Gemeindegründung, Konflikte und freiwillige oder erzwungene Abreise. Diese Nachrichten sind, mit ihrer Kürze und ihrer neutralen Haltung, über den Verdacht

---

[1] Martin Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte. Hrsg. von Heinrich Greeven. Göttingen 1951. Zitiert: »Aufsätze« und Seitenzahl.

[2] Das Werden dieses Gedankenganges läßt sich noch deutlich verfolgen. Während Dibelius 1923 noch den Verfasser »Lukas« nannte, »ohne damit der Verfasserfrage vorgreifen zu wollen« (9), bezeichnete er es 1927 in seiner »Geschichte der urchristlichen Literatur«, Band I (Sammlung Göschen Nr. 934), Berlin und Leipzig, 47, als möglich, daß das dritte Evangelium und die Apg »gleich von Anfang an unter dem Namen ihres Verfassers ausgingen usw.«. Seit 1939 trug Dibelius den oben im Text wiedergegebenen Gedanken immer aufs neue vor: Aufs., 60 A. 6; 80; 85; 118f. und 127.

erhaben, erbauliche oder unterhaltende Dichtungen zu sein. Andererseits sind sie nicht farbig genug, als daß sie etwa für lokale Traditionen einzelner Gemeinden angesehen werden könnten.«[1] Es handelt sich dabei »um ein Verzeichnis der Stationen, wie man es bei solchen Fahrten wohl schon aus praktischen Gründen anlegte, um bei einer Wiederholung der Reise die Wege und die alten Gastfreunde wiederzufinden«[2]. Damit ist der Sitz im Leben für dieses Itinerar gegeben.

These 3 stützt sich im wesentlichen auf zwei Beobachtungen. Einmal sah Dibelius, was schon Harnack aufgefallen war: »Wir lesen über Philippi (erste Person) wie über Korinth (dritte Person) dieselbe Art Angaben: wo Paulus gewohnt und wo er gepredigt hat, wie lange er gewirkt und welche Erfahrungen er geerntet hat.«[3] Hier liegt ein Problem, dem wir später genauer nachgehen werden: Geht es bei dieser »gleichen Art von Angaben« um eine Frage des Inhalts oder des Stils? Dibelius behauptet jedenfalls hier die Identität des Verfassers der Apg mit dem im »Wir«-sprechenden Erzähler; aber er zieht daraus eine andere Folgerung als Harnack. Er bestreitet nämlich, daß die »Wir«-Stücke Augenzeugenberichte sind. Den Beweis für diese Bestreitung sieht er in der Schilderung der Romreise (Kap. 27 f.). Damit kommen wir zu der zweiten Beobachtung, auf die sich die 3. These stützen kann. Die Darstellung der Romreise bietet nämlich im höchsten Maß Anzeichen des Literarischen. Daraus folgert Dibelius, daß dieser Reisebericht »eine der literarischen Seefahrtsschilderungen ist, wie sie in der griechischen Literatur schon konventionell geworden sind«[4]. Obwohl die Darstellung der Romreise sich des »Wir«-Stils bedient, ist sie das am stärksten literarische Stück der gesamten Apg. Darum kann sie kein Erlebnisbericht sein. Diesen Beweis verstärkt noch die Erkenntnis, daß die den Paulus betreffenden Abschnitte V. 9–11. 21–26. 31. 35–36 und 43 sekundäre Einschübe sind[5]. Dibelius erklärt sich dieses »Wir« in Kap. 27 f. durch die Annahme, daß Lukas als Historiker »das Typische darstellen und erhellen will«[6]: »die Richtung auf das Typische und das Bedeutsame läßt... den Verfasser der Apg das wirklich Gewesene zu einem Teil auslassen, verändern oder verallgemeinern«[7]. Als Historiker hat Lukas in Kap. 27 f. eine typische Seereise erzählt und seine eigenen Reiseerlebnisse zugunsten eines rein weltlichen Berichtes unterdrückt, für den »eine 'profane' Darstellung von Fahrt und Schiffbruch als Vorbild, Modell oder Quelle gedient hat«[8]. Aus diesem doppelten Ergebnis (1. »Wir«- und »Sie«-Berichte stimmen stilistisch überein; 2. »Wir«-Stil in einem literarischen Stück) folgert Di-

---

[1] Aufs., 64. [2] Aufs., 169. [3] Aufs., 65.
[4] Aufs., 180. [5] So Aufs., 173; etwas anders Aufs., 180.
[6] Aufs., 119. [7] Ebd. [8] Aufs., 174.

belius: Lukas hat überall mit dem »Wir« seine persönliche Beteiligung an den betreffenden Abschnitten der paulinischen Missionstätigkeit angedeutet: »das 'Wir', das in solchen Reiseschilderungen keineswegs auffällt, ist also alles andere als das Anzeichen einer unliterarischen Reiseaufzeichnung aus dem Pauluskreise.«[1] Das »Wir« ist nicht »ein Urelement, sondern eine Zutat«[2].

6. *Was spricht gegen Dibelius' Deutung?*

Die Lösung, welche Dibelius für das Problem des »Wir« vorschlägt, ist zunächst sehr eindrucksvoll. Aber ein gründlicheres Überlegen zeigt, daß allen drei Thesen große Schwierigkeiten – wir meinen sogar: unüberwindliche Schwierigkeiten – entgegenstehen.

A. Beginnen wir mit der Begründung, welche Dibelius für die *1. These* gab, also jenem Schlußverfahren, das Dibelius glauben ließ, Lukas der Arzt habe die Apg verfaßt. Die hier verwendete Argumentation hat sich als verfehlt erwiesen. Denn *A. D. Nock*[3] hat bei seiner äußerst lehrreichen Besprechung der Acta-Aufsätze von Dibelius nachgewiesen: Dibelius ist ein Mißverständnis unterlaufen, sowohl was die Bedeutung der Widmung in der Antike betrifft als auch in seiner Auffassung des antiken Büchermarktes[4]. Wäre Dibelius im Recht, wäre im Altertum also die Widmung und die Nennung des Verfassers stets Hand in Hand gegangen, dann hätte es in der Antike kein literarisches Werk geben können, das zugleich anonym war und eine Widmung trug. Aber solche Werke gibt es. Man zitierte sie einfach nach dem Namen dessen, an den sie sich jeweils richteten. *Dupont*[5] nennt bei seiner Besprechung der Einwände Nocks als Beispiel den bekannten »Brief an Diognet«, die vier Bücher über Rhetorik »ad Herennium« und schließlich auch den Brief »an die Hebräer«. Aus der Widmung eines Buches darf man also nicht folgern, daß es einst den Namen seines Autors getragen hat. Die antike Widmung bedeutete zunächst nur, daß der Verfasser die Arbeit an seinem Werk abgeschlossen hatte. Wenn der, dem er es widmete, zu seiner Verbreitung beitrug – um so besser. Aber die Verbreitung erfolgte damals nicht, wie man früher annahm, durch eine Art von Abschreibefabrik, die 500 oder sogar 1000 Exemplare auf den Markt warf. Die Verbreitung einer Schrift erfolgte gewöhnlich, wie man das noch bei Augustins »De Trinitate«

---

[1] Ebd. [2] Aufs., 119.

[3] Arthur Darby Nock, in: Gnomon 25, 1953, 497–507.

[4] Nock aaO, 501: »In any event, the suggestion of Dibelius involves a misunderstanding of book-dedications and indeed of the nature of publication in antiquity.«

[5] Dom Jacques Dupont, Les sources du Livre des Actes. État de la question. Bruges 1959, 132 A. 3 (im Folgenden zitiert »Dupont« und Seitenzahl).

studieren kann, in der Weise, daß man sich von der Urschrift einige Abschriften machte, die dann wieder zur Vorlage für weitere Abschriften wurden[1].

Damit ist jener Grund dahin gefallen, den Dibelius immer wieder[2] dafür ins Feld geführt hat, daß der Arzt Lukas – entsprechend der kirchlichen Tradition – die Apg verfaßt hat. Eine andere Begründung hat Dibelius niemals gegeben. Wenn man sich also heute[3] auf das Ja beruft, das Dibelius zur kirchlichen Tradition über Lukas gesprochen hat, dann darf man nicht vergessen, daß jener Grund nicht mehr existiert, auf den sich Dibelius dabei stützte.

B. Die 2. *These* lautete: Lukas hat für Apg 15–21 ein Itinerar als durchlaufende Quelle benutzt[4]. Bei der Besprechung dieser Frage hat schon Nock[5] den Einwand erhoben: es ist keineswegs gesagt, daß es sich nur um ein einziges Dokument gehandelt hat – ein solches hätte überdies den Schiffbruch von Malta kaum überstanden. Die zahlreichen Auslassungen deuten nach Nock vielmehr darauf hin, daß es sich um verschiedene Dokumente handelte, von denen jedes – als ein privates »travel-diary« – einen bestimmten Abschnitt deckte, z. B. die Kollektenreise nach Jerusalem. Wie weitreichende Folgen diese Annahme verschiedener »Dokumente« hat, scheint Nock noch nicht gesehen zu haben: verschiedene Dokumente dieser Art müssen ja nicht mehr auf ein und denselben Verfasser zurückgehen.

Nock denkt sich auch die Art dieses Dokuments etwas anders, als Dibelius sich sein »Itinerar« vorstellte. Denn wenn »jener Reisegefährte, der ein Reisetagebuch führte, es wohl beim Schiffbruch verloren haben dürfte«[6], dann kann nach Nock Kap. 27 f. nur die Reiseerinnerungen eines Fahrtgenossen wiedergeben, nicht aber ein während dieser Reise geführtes Tagebuch. Es fragt sich, ob wir Grund für die Annahme be-

---

[1] S. dazu H. J. Marrou, La technique de l'édition à l'époque patristique, Vigiliae Christianae 3, 1949, 208–224.

[2] S. o. S. 333, Anm. 2. [3] Dupont, 129. 134.

[4] Aufs., 77.

[5] Nock aaO, 500: »Sollten nicht eher mehrere verschiedene Reisetagebücher existiert haben, die verschiedene Perioden deckten, z. B. die der Sammlung für die Heiligen in Jerusalem (vgl. 20, 3–5)? ... Die Frage, ob dieses Reisematerial von einem oder mehreren Schriftstücken (dokuments) kommt, ist nicht sehr wichtig, abgesehen von der Tatsache, daß, wenn es nur eines gab, man vielleicht manche der vielen Auslassungen in diesem Teil der Geschichte schwerer erklären kann.« (Übers. v. Vf.)

[6] Nock aaO, 499 A. 3: »Jener Reisegefährte, der ein Reisetagebuch führte, dürfte es wohl beim Schiffbruch verloren haben; Julius Cäsar freilich bewahrte seine Aufzeichnungen, während er 300 m schwamm (Sueton, Jul. 64).«

sitzen, daß der Verfasser der Apg für alle Paulusreisen so genau jeden Tag betreffende Angaben besaß, wie sie in 20, 5ff. vorzuliegen scheinen.

Weiter haben wir hier einen Einwand zu bedenken, den *Alf Kragerud*[1] gegen Dibelius' Auffassung des Itinerars geltend gemacht hat. Er hat Dibelius vorgeworfen[2], er sondere das Itinerar nach subjektiven Gesichtspunkten auf inhaltlicher und historisch-kritischer Basis aus. Dieser Einwand verdient es, daß wir ihn genau prüfen. Dibelius ging mit einer bestimmten Vorstellung von dem, was ein Itinerar enthalten haben wird (Reisestationen, Gastfreunde, Predigterfolg usw.), an den Text heran. Sätze, welche diese Inhalte bringen, weist er dem Itinerar zu. Es fragt sich, ob hier nicht die Voraussetzung bereits alles weitere bestimmt, ob es also nicht der Analysierende selbst ist, der auf Grund seines Leitbegriffs durch seine Auswahl das Itinerar hervorbringt. Dibelius meinte das Itinerar auf Grund stilkritischer Beobachtungen festzustellen. Kragerud[3] hält dem entgegen, daß es nicht der Stil, sondern der Inhalt der Sätze ist, der sie Dibelius in das Itinerar einreihen läßt. Tatsächlich gehen bei Dibelius zwei Gedanken nebeneinander her, wenn er vom Stil des Itine-

---

[1] ALF KRAGERUD, Itinerariet i Apostlenes gjerninger. In: Norsk teologisk tidsskrift 56, 1955, 249–272.

[2] KRAGERUD aaO, 250. Er denkt beim Itinerar an Aufzeichnungen für einen Missionsbericht, den die Missionare später in der Heimatgemeinde erstatten mußten. Er meint, daß »stilkritische Analyse und zeitgeschichtliche Konstruktion« die Hypothese eines solchen Itinerars erlauben. Aber was er hier »stilkritische Analyse« nennt, ist doch nur ein Aussondern jener Sätze, die von Reise und Missionserfolg berichten. Ist es nicht unter diesen Umständen eigentlich der Analysierende selbst, der auf Grund seines Leitbegriffs vom Itinerar das auswählt, was in einem solchen gestanden haben muß, und durch diese Auswahl das Itinerar sozusagen erst zustande bringt? Hat er also die Subjektivität ausgeschaltet, die er DIBELIUS vorwirft? (Natürlich stehen nicht bloß DIBELIUS und KRAGERUD vor dieser Schwierigkeit!) Daß KRAGERUD der Subjektivität nicht entgeht, wird noch deutlicher angesichts der »zeitgeschichtlichen Konstruktion«. Bei der sog. ersten Missionsreise kann man sich (nach V. 14, 27, den KRAGERUD allerdings der lukanischen Redaktion zuteilt) eine solche Berichterstattung nach glücklicher Heimkehr gut vorstellen. Aber später baut doch Paulus sein eigenes Missionswerk auf und ist nicht mehr im Auftrag von Antiochia tätig! Wie steht es denn da mit dem Itinerar als Rechenschaftsbericht vor der Heimatgemeinde? KRAGERUD spürt die Schwierigkeit: nach seinen Briefen fühlt sich Paulus – das gibt KRAGERUD, 268, zu – nicht als einen Funktionär, der zur Berichterstattung verpflichtet ist. Aber er hilft sich mit der Auskunft: »Theorie und transcendentale Perspektive« einerseits, »Praxis und immanente Ebene« andererseits seien auch bei Paulus zweierlei gewesen. D.h. aber doch: KRAGERUD entscheidet sich hier gegen das paulinische Selbstzeugnis (als eine nur »theoretische« Spekulation) für eine Quellenhypothese, die er für die Apg braucht.

[3] AaO, 250.

rars spricht. Einmal meint er damit Nachrichten über Reisestationen Gastfreunde usw.; all das sind in der Tat *inhaltliche* Kennzeichen. Daneben aber erwähnt er nun wirklich stilistische Eigenheiten: die kurze und neutrale Darstellung, das Genaue und doch nicht der Erbaulichkeit Dienende der Angaben. Es fragt sich sehr, ob dieses Zweite allein die Benutzung eines Itinerars zu sichern vermag. Wir wollen an dieser Stelle nur die Schwierigkeit andeuten, die hier vorliegt. In Wirklichkeit ist das Problem aber noch komplizierter. Wir werden darum in einem späteren Abschnitt die betreffenden Partien der Apg selbst besprechen und dabei auf die Frage in ihrer ganzen Breite eingehen.

C. Die *3. These* läßt sich in zwei zerlegen: 1. Das »Wir« ist ein literarisches Mittel, mit dem der Verfasser jeweils seine Teilnahme an der paulinischen Reise andeutet. 2. Der Arzt Lukas ist es, der dieses literarische Mittel anwendet, um seine eigene Teilnahme anzudeuten. Diese zweite Behauptung aber mutet dem (vermuteten) Reisegefährten des Paulus zu, daß er seine eigenen Erlebnisse auf der Romreise des Paulus unterdrückte, also die ihm als Augenzeugen bekannte Wirklichkeit verschwieg und sie durch eine fiktive Rahmenerzählung mit fiktiven Einlagen ersetzte, nur um diese Reise als »Historiker« ins »Typische« zu erheben[1]. Das scheint uns auf das Höchste unwahrscheinlich zu sein. Dibelius hat hier den Ehrgeiz des Verfassers, sich als Historiker zu erweisen, sehr hoch eingeschätzt; dabei aber hat er nicht nachgewiesen, daß die Herausstellung eines solchen »Typischen« überhaupt im Programm des Historikers eine derartige Rolle gespielt hat. Daß ein »Wir« als literarisches Mittel gebraucht werden kann, um einen Augenzeugenbericht anzudeuten, ist

---

[1] 1923 sah Dibelius für Kap. 27 f. noch zwei Möglichkeiten (Aufs. 14, A. 2): »Es ist möglich, daß« (der Autor) »den Apostel begleitete (und dies mit ›Wir‹ andeutete) – dann hat er die eigene Erinnerung literarisch eingekleidet und das Individuelle zugunsten des Konventionellen zurückgedrängt; *es ist aber auch denkbar, daß er eine kurze Nachricht über die Begebenheiten anderswoher bezog (und den Zeugenanteil des Gewährsmannes im ›Wir‹ zur Geltung brachte) und sie zur literarischen Komposition erweiterte.*« Es ist genau diese zweite damals von Dibelius zur Wahl gestellte Möglichkeit, für die wir uns hier einsetzen (wobei wir die »Nachricht« freilich nicht für so kurz halten wie Dibelius), während sich Dibelius wegen seiner irrigen Anschauung über Widmung und Büchermarkt in der Antike dann endgültig für die erste entschied; s. besonders Aufs., 118: »... Lukas unterstreicht die Bedeutung der Seereise-Erzählung, indem er sie mit nautischen Zutaten ausstattet und auf diese Weise der Reise als solcher besonderes Gewicht verleiht. . . . So zeigt sich Lukas noch einmal als *Historiker*, der mit fesselnder Schilderung den Richtungssinn einer Begebenheit herausstellt ...« Wir meinen: ein solches Verhalten, bei dem Lukas die eigene Erinnerung zurückdrängt und das Individuelle durch das Typische ersetzt, hätte ihn nicht so sehr als Historiker gezeigt, sondern eher als Novellisten der auf den Durchschnittsgeschmack des Publikums Rücksicht nimmt.

sicher. Aber es fragt sich, ob der Verfasser selbst dieser Augenzeuge gewesen sein muß oder ob es genügte, daß seine Gewährsmänner es waren.

7. *Neue Prüfung des Berichts über die Paulusreisen*

Angesichts der Fragen, die sich bei den Thesen von Dibelius erheben, lohnt es sich, die Kap. 13–21 und 27 und 28 noch einmal neu und selbständig zu befragen. Zeigen diese Kapitel uns wirklich ein übereinstimmendes Muster der Reisedarstellung, und geben sie Anzeichen dafür, was der Verfasser mit dem »Wir« eigentlich sagen wollte?

A. Beginnen wir mit *Kap. 13 und 14*. Sie schildern dem Leser die sog. *erste Missionsreise*[1]. Freilich bleibt diese Reise sehr im Unbestimmten, vor allem freilich ihre erste Hälfte, die zyprische Missionsreise. Wir erfahren darüber sehr wenig. Kein einziger Gastfreund wird genannt, der die Reisenden beherbergt hätte, und doch wird Barnabas als *Κύπριος τῷ γένει*[2] auf Zypern wahrscheinlich Verwandte und Bekannte gehabt haben. Aber nicht nur die Namen von Gastgebern fehlen, sondern auch die Angaben über den Predigterfolg. Was wir zu hören bekommen, ist – abgesehen von der verworrenen Elymas/Barjesus-Geschichte – erstaunlich mager und erlaubt keinen Rückschluß auf ein zugrunde liegendes Itinerar, auf ein Reisetagebuch oder auch nur eine Reiseerinnerung eines Augenzeugen. Daß man vom syrischen Antiochia aus nicht unmittelbar nach Zypern fahren konnte, sondern nur von der Hafenstadt Seleucia, und daß man dann in dem gegenüberliegenden zyprischen Hafen Salamis ankam, verstand sich von selbst. Philo und Josephus berichten uns, daß die Juden in Zypern zahlreich waren[3]. So ist die Mehrzahl »Synagogen« in Salamis durchaus glaubhaft. Aber von einer Gemeindegründung verlautet nichts. Die drei Missionare scheinen alsbald weiter zu wandern, durch die ganze Insel hindurch. Das hätte immerhin mehr als eine Woche beansprucht, auch wenn sie sich nicht, wie Paulus und Barnabas später, selbst durch Handarbeit erhalten mußten. Wahrscheinlich hat die antiochenische Gemeinde die Reise nicht nur mit ihrem Glauben und Gebet,

---

[1] Hans Conzelmann (Die Apg, Handbuch zum NT., 4. Band, 1. Teil, Tübingen 1962) hat jüngst – keineswegs als erster – bezweifelt, daß diese Reise überhaupt stattgefunden hat. Aber im 2. Tim, der in 1, 5 die Benutzung einer außerkanonischen Quelle verrät, wird in 3, 11 eine Tradition sichtbar, die von Verfolgungen und Leiden des Paulus »in Antiochia, in Ikonium, in Lystra« weiß. Das scheint uns für die Geschichtlichkeit der von Lukas berichteten Reise zu sprechen. – Hans Conzelmann hat mir sein Manuskript noch vor der Veröffentlichung zugänglich gemacht; dafür möchte ich ihm hier noch einmal herzlich danken.

[2] Apg 4, 36.

[3] Philo, Legat. ad Gaium, 282; Josephus, Ant. 13, 287, mit Hinweis auf Strabo.

sondern auch finanziell getragen. Denn nicht überall wohnten befreundete Juden (vor allem im Innern Kleinasiens nicht), und auch der sparsamste Missionar mußte essen. Ob sie bei dieser Wanderung durch die Insel irgendwo predigten, verrät uns der Erzähler – nennen wir ihn der Kürze wegen »Lukas« – leider nicht; vielleicht hat er diese Wanderung auch nur daraus erschlossen, daß sich die ihm überlieferte Episode vor dem Statthalter Sergius Paulus an der Westküste der Insel, in (Neu-) Paphos, dem Amtssitz des Prokonsuls, zugetragen hatte. Wenn man dem lukanischen Bericht über diese Reise traut, dann müßte man aus dem Schweigen des Lukas entweder schließen, daß die ganze Zypernmission ein einziges großes Fiasko war, das die – in einem Itinerar nicht zu erwartende – Szene vor dem Statthalter mit ihrem vieldeutigen *ἐπίστευσεν*[1] – nur mühsam verdeckte. Denn wäre in Paphos eine – heidenchristliche – Hausgemeinde mit dem höchsten römischen Beamten auf Zypern als ihrem Haupt entstanden, dann wäre das erbaulich herausgestellt worden. Die andere Möglichkeit – wir halten sie für wahrscheinlicher – aber ist: Lukas wußte von dieser Zypernreise außer jener Episode vor Sergius Paulus nichts. Diese war aber wichtig, da Lukas hier Paulus an die erste Stelle rücken lassen konnte. Die Auskunft, mit der Dibelius die Kürze von 16, 6ff. erklärt hat – daß nämlich der Historiker alles fortließ, um den »Richtungssinn des Geschehens«[2] zu verdeutlichen –, läßt sich hier in Kap. 13 nicht anwenden, und Dibelius hat sich ihrer auch nicht bedient. Gerade an dem Punkt, wo göttliche Weisungen (ähnlich wie in 16, 6–10) hätten zeigen können, daß Gott die Missionare in eine ganz bestimmte Richtung lenkte, nämlich beim Abbiegen vom pamphylischen Hafenort Perge in das kleinasiatische Hinterland[3], ist nichts dergleichen angedeutet. Es sieht vielmehr so aus, als hätten die beiden Missionare die wilde Landschaft zwischen Perge und dem pisidischen Antiochia (die noch nicht den Segen der Pax Romana genoß) in einem Nonstop-Marsch durchquert und bei der Ankunft am Ziel sogleich die Synagoge betreten. Nur die Paulusrede[4] führt Lukas breit aus. Wo Paulus und Barnabas

---

[1] Nach dem sonstigen Sprachgebrauch der Apg würde *ἐπίστευσεν* heißen: er wurde Christ.

[2] S. das Zitat aus DIBELIUS, Aufs., 118, oben S. 338, Anm. 1.

[3] Warum die Missionare ausgerechnet in diesen abgelegenen Orten, die zudem nur auf schwierigen und gefährlichen Wegen erreichbar waren, missionierten, deutet Lukas nicht an. Hier findet sich kein Hinweis auf göttliche Leitung, wenn man nicht 13, 2 dafür nimmt.

[4] S. dazu jetzt ULRICH WILCKENS, Die Missionsreden der Apg. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen (= Wissenschaftliche Monographien zum AT und NT, hrg. von GÜNTHER BORNKAMM und GERHARD VON RAD, 5. Band) Neukirchen 1961, 50–55 und 70f.

während der Woche ihres Aufenthaltes wohnen, wird nicht gesagt (13, 42ff. hätte dafür Gelegenheit geboten). Dafür bringt Lukas in 13, 52 eine für ihn typische Angabe über die Jünger – also ist eine Gemeindegründung gelungen! Aber die schematische Schilderung der Absage an die Juden[1] ändert an der Blässe der Darstellung nichts. Dibelius meinte, in 14, 1–6 das Itinerar zu hören[2]. Aber was wir hier lesen, ist auf alle Fälle kein Text eines Itinerars, mögen wir darunter nun ein Reisetagebuch oder einen Missionsbericht verstehen. Es sind vielmehr erbauliche Wendungen, deren sich Lukas selbst mit Vorliebe bedient[3]. Alle konkreten Angaben, wie wir sie bei der Beschreibung der sog. zweiten und dritten Missionsreise finden, fehlen hier. Wieder gehen – wie in 13, 14 – die Missionare anscheinend sofort nach ihrer Wanderung in die »Synagoge der Juden« und erzielen – bei Juden und Griechen – einen gewaltigen Missionserfolg. Aber Lukas spricht davon wieder nur ganz allgemein. Auch die Reaktion der ungläubigen Juden auf diese vielen Bekehrungen wird – vor allem mit LXX-Wendungen – ohne konkrete Einzelheiten beschrieben. Nach V. 3 besteht geraume Zeit eine gespannte Lage[4]: die Missionare predigen unerschrocken weiter und vollbringen sogar Zeichen und Wunder, ohne damit freilich auch nur von ferne die Wirkung des in 14, 10 geschilderten Wunders zu erreichen. Einer geplanten Verfolgung weichen sie noch rechtzeitig aus »in die Städte Lykaoniens, Lystra und Derbe nebst Umgegend, und dort predigten sie«.

Der Abschnitt 14, 8–20, der auf diese Worte folgt, handelt noch einmal von Lystra. Dem entsprechend muß der Übergang nach Derbe in V. 20 aufs neue erzählt werden. Das hat Dibelius immer wieder[5] als Anzeichen dafür reklamiert, daß Lukas hier ein Itinerar durch die Einschaltung der Lahmengeschichte gesprengt hat. Wir werden sofort auf diesen Einwand eingehen. Aber noch näher liegt eigentlich ein anderer: nach den soeben zitierten Worten aus V. 6f. bekommt der Leser den Eindruck, daß die Mission in Lystra und Derbe ungestört verlief. Allein das wäre ein fal-

---

[1] Apg 13, 46; vgl. zu dieser Absage an die kleinasiatischen Juden die entsprechenden Absagen an die griechischen Juden in Korinth 18, 6 und an die römischen Juden in 28, 28.

[2] Aufs., 77f. [3] Dibelius weist Aufs., 160 A. 1, selbst darauf hin.

[4] Man hat gemeint, 14, 3 sei der Störenfried, der diese Darstellung verwirrt. Aber nach 14, 2 werden die Heiden durch die Einwirkung der Juden feindlich, nach 14, 4 dagegen hält es ein Teil der Bevölkerung mit den »Aposteln«, der andere mit den Juden. Jeder dieser Züge hat Entsprechungen in der Apg: der erste fand sich soeben in 13, 50 vor; daß sich zwei verschieden über das Christentum denkende Gruppen gegenüberstehen, ist ein bis 28, 24f. die Apg durchziehendes Motiv. Von einem realistischen Bild der Lage ist keine Rede.

[5] Aufs., 13; 66 und 168.

scher Schluß aus der lukanischen Formulierung. Lukas liegt in der Tat daran, daß hier noch nicht von Verfolgung gesprochen wird; im Gegenteil, hier soll ja gerade die Bewunderung der Missionare durch die Heiden den höchsten Grad erreichen. Außerdem hat die Erwähnung Lykaoniens hier – auch abgesehen von der Sprachenfrage[1] – einen besonderen Sinn: wieder wird eine neue Landschaft der Christusbotschaft erschlossen, nachdem 13, 13 von Pamphylien und 13, 14 von Pisidien gesprochen hatten.

Dibelius hat – wir sagten es schon – an dem Rückgriff auf Lystra Anstoß genommen. Dabei hat er anscheinend nicht genau beachtet, daß Lukas nicht nur die Geschichte von der Lahmenheilung bringt, sondern auch die Geschichte von der Steinigung des Paulus in Lystra. Lukas gibt zunächst eine allgemeine Übersicht und teilt dann die gesamte Tradition mit, die er über Lystra besitzt. Dieses Vorgehen mißversteht man, wenn man annimmt, Lukas habe schematisch ein Itinerar abgeschrieben. Wir befinden uns hier vielmehr mitten in einer großen lukanischen Komposition, die mit sehr geringem Material sehr große Wirkungen erzielt. Die zweite Geschichte wird von Paulus selbst bestätigt, wenn er auch den Ort der Steinigung nicht nennt[2]. Die erste Geschichte dagegen, die Verehrung der »Apostel«[3] als Götter, klingt bedenklich nach Literatur. Das

---

[1] Apg 14, 11!

[2] 2. Kor 11, 25: *ἅπαξ ἐλιθάσθην.*

[3] Dafür, daß Barnabas und Paulus hier »Apostel« heißen, findet GÜNTER KLEIN (Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee. Göttingen 1961, 212) die Erklärung, »daß diese Terminologie ein Bestandteil jener Mimikry ist, in deren Schutz er« (= der Autor) »die folgenschwere Modifikation des überkommenen Apostelbegriffs bewerkstelligt«. KLEIN meint also, der Autor wolle seine Leser nicht merken lassen, daß er dem Paulus die Apostelwürde entzieht. Darum bezeichne er hier – nachdem die Leser schon gelernt haben, daß nur die Zwölf »Apostel« sind – zur Tarnung seines Unternehmens Barnabas und Paulus als Apostel. Daß Lukas dann mit »äußerstem Raffinement« (ebd.) zu Werk gegangen wäre, würde man in diesem Fall tatsächlich sagen müssen. Vielleicht aber wäre auch KLEIN eine andere Erklärung doch lieber. Jedenfalls weist er, L. CERFAUX zitierend, auf den D-Text in Apg 14, 14 hin: *ἀκούσας δὲ Βαρναβᾶς κτλ.* Das sei eindeutig die schwierigere Lesart. »Fiele aber der Apostelbegriff in V. 14 fort, so hat schon G. SASS gesehen (Die Apostel in der Didache, 235), daß dann V. 4 'nicht mehr eindeutig auf Paulus und Barnabas zu beziehen' wären« (213). – Wir halten den Gedanken, ein Leser könnte die in V. 4 genannten Apostel nicht auf Barnabas und Paulus, sondern auf die – hinter ihnen stehenden – zwölf Apostel bezogen haben, für völlig abwegig. Der Begriff »schwierigere Lesart« meint im Grunde, man müsse jene Lesart suchen, aus der sich die andere(n) entwickelte(n); ein Sonderfall ist der, wo man aus der schwierigen Lesart die einfache gemacht hat. Um aber an unserer Stelle die ursprüngliche Lesart festzustellen, muß man den Kontext bei D und den Altlateinern beachten. Die Lesart von D in 14, 4 »*διαρρήξαντες ... καὶ ἐξεπήδησαν*

hat Dibelius selbst gespürt; er kam zu der Überzeugung, V. 18 sei nicht der rechte Schluß der Geschichte, und vermutete[1]: »wahrscheinlich gelang die Überredung ursprünglich nicht, sondern die Leute wurden böswillig und griffen die Apostel an.« Leider wird nicht deutlich, ob er mit diesem Angriff die Steinigung des Paulus in Verbindung brachte. Wir möchten uns auf die kühne Vermutung von Dibelius nicht einlassen. Eher ist es wohl möglich, daß Lukas eine für Lystra überlieferte Heilungsgeschichte unter Benutzung des Bildungsgutes, über das er verfügte, zu der großen Szene von der Anbetung der »Apostel« als Götter ausgestaltet hat. Mit dieser Szene hat er aber nicht die zweite Tradition verbunden, die von der Steinigung des Paulus. Er hat also nicht etwa den Stimmungsumschwung der enttäuschten Menge als Motiv verwendet, sondern die Machenschaften der alten Feinde des Paulus, der Juden, die – aus Antiochia (!) und Ikonium anreisend – den Mob aufputschen.

Man wird jedoch dem Schriftsteller Lukas erst dann gerecht, wenn man erkennt, daß er hier eine schwere kompositionelle Schwierigkeit überwinden mußte. Der Schriftsteller hat es am liebsten, wenn der Höhepunkt der Handlung unmittelbar vor ihrem Abschluß liegt. Das war aber hier gerade nicht der Fall. Denn das, was die Leser des Lukas wahrscheinlich als Höhepunkt empfunden haben, war die Verehrung des Paulus und Barnabas als Götter: deutlicher konnte sich der überwältigende Eindruck, der von ihnen ausging, nicht zeigen. Aber Lukas konnte es dabei eben nicht bewenden lassen wie bei der Sachparallele in 28, 6.

---

ist entstanden, als man bei der Anlage der zweisprachigen Handschrift zu dem »et« des Lateiners (consciverunt vestimenta sua *et* exilierunt) das griechische Gegenstück vergaß und, unbekümmert um die Grammatik, ein *καί* zwischen Partizip und Verbum finitum einschob. D ist also hier ein Mischtext aus dem »neutralen« Text (*διαρρήξαντες*) und dem Altlateiner d (der keineswegs eine »sklavische Übersetzung« von D ist, wie man gelegentlich gemeint hat). Beispiele für ein solches Verfahren sind in D häufig; s. meinen Kommentar zur Apg, 51 f. Ähnlich verhält es sich nun mit dem vorhergehenden Text von V. 14. Die hier zugrunde liegende altlateinische Übersetzung hatte in V. 9 »Paulus« durch »die Apostel« ersetzt (das zeigt noch der Text von h). Infolgedessen ließ sie das Wort »die Apostel« nun in V. 14 fort. Das *ἀκούσαντες* des griechischen Textes übersetzte sie mit »cum audissent«. Dieser Text liegt bei d vor in der entstellten Form »cum audisset«. D bietet nun einen Mischtext aus *ἀκούσαντες* (»neutraler« Text) und »cum audisset«: *ἀκούσας*. Dieser Text ist alles andere als ursprünglich. – WILCKENS (aaO, 208 A. 1) meint zu 14, 4. 14: »... hier liegt verbreiteter urchristlicher Sprachgebrauch vor (*ἀπόστολοι* = Missionare), nicht spezifisch lukanischer.« – Das ist ganz richtig, geht aber nicht auf den D-Text in V. 14 ein. Wenn WILCKENS hinzufügt: »Quellenmaterial?«, so ist damit die hier nicht weiter zu verfolgende Frage nach der Herkunft der Tradition von 14, 9 ff. gestellt.

[1] Aufs., 25.

Dort sagen die Malteser von Paulus, er sei ein Gott. Weil das ohne Folgen bleibt, braucht Lukas nicht jene Korrektur dazu anzufügen, die Zahn dann aus Eigenem ergänzt hat: der christliche Leser wußte schon, daß Paulus nur der Bote eines Höheren war, der ihn schützte. An unserer Stelle dagegen drohte nach der lukanischen Schilderung, daß man den vermeintlichen Göttern ein regelrechtes Opfer darbrachte. Eine solche Menschenvergötterung mußte verhindert werden. Darum läßt Lukas – er benutzt dafür Wendungen der LXX, aber auch Gedanken, die er in der Areopagrede verwenden wird – die Missionare »herausspringen« – woher eigentlich?[1] – und eine aufklärende Kurzpredigt über den wahren Gott halten. Nur wenige Leser merken, daß Paulus, der ja schon vorher (14, 9) gepredigt hat, das eigentlich längst gesagt haben muß. Hätte sich die hier beschriebene Szene wirklich so ereignet, dann kämen diese Worte zu spät. Bauernfeind[2] hat überdies richtig empfunden, daß in solcher Situation wohl einige entsetzte und empörte Ausrufe möglich waren, aber nicht eine so sauber disponierte Rede. Die Vermutung von Dibelius, daß die Szene einst anders schloß, haben wir oben schon erwähnt. Aber solche Kritik übersieht leicht, was Lukas mit dem *μόλις ἔπαυσαν* sagen will: der Eindruck von der Göttlichkeit der Apostel ist so nachhaltig, daß selbst diese einleuchtende und überzeugende Rede die Leute kaum vom Opfern abhalten kann. Lukas hat also das Thema der göttlichen Verehrung des Paulus und Barnabas bis zu V. 18 festgehalten und damit verhindert, daß der Höhepunkt des Geschehens bereits mit V. 13 erreicht und überschritten wird.

Freilich ließ sich die zweite Geschichte, welche die Steinigung des Paulus erzählt, nun um so schwerer anfügen. Lukas hat jedoch sein Bestes getan, um das Geschehen verständlich zu machen. Er ließ es durch die Juden aus Antiochia und Ikonium angestiftet werden. Das ganze Drama wird in zwei Sätzen geschildert. Daß der Gottesbote, nicht entmutigt, seinen Dienst wiederaufnimmt, ist das Entscheidende. Daß wir über die Tätigkeit in Derbe nichts weiter hören, empfindet der Leser nicht als Mangel. Lukas erweckt, indem er über Derbe mit denselben Worten berichtet wie in V. 7, im Leser das Gefühl, schon darüber Bescheid zu wissen und keine weitere Nachricht mehr zu brauchen. Wie genau abgewogen die lukanische Darstellung ist, wie bewußt diese Kompositionskunst ist, zeigt V. 22. Hier läßt Lukas den Apostel sogar in direkter Rede zu den Christen und damit auch zum Leser sprechen: »Wir

---

[1] In der atl. Parallele Judith 14, 16 f. heißt es vom Kämmerer Bagoas: *διέρρηξεν τὰ ἱμάτια ἑαυτοῦ ... ἐξεπήδησεν εἰς τὸν λαὸν ... κράζων*. Hier ist die Situation deutlich: Bagoas springt aus dem Zelt des Holofernes heraus.

[2] BAUERNFEIND, Die Apg, 183.

müssen durch viel Leiden in das Gottesreich eingehen.« Auf Leiden, wie sie Paulus ertragen hat, muß jeder Christ gefaßt sein.

Daß wir hier eine lukanische Komposition und kein Itinerar vor uns haben, beweisen aber nicht nur die Wendungen der lukanischen Erbauungssprache und die von Lukas eingefügten Reden, sondern auch seine Behauptung, Paulus und Barnabas hätten in den Gemeinden Älteste eingesetzt. Damit wird die spätere Verfassung, von der die paulinischen Briefe noch nichts wissen, unbefangen schon der paulinischen Zeit zugeschrieben.

V. 24 erwähnt noch einmal die neu von der Mission erreichten Landschaften, gegenüber 13, 13ff. in umgekehrter Reihenfolge, spricht ganz kurz von einer Predigt in Perge – vermutlich ist damit die Gründung einer Gemeinde angedeutet – und läßt die Missionare von der Hafenstadt Attaleia aus absegeln »nach Antiochia« – als ob diese Stadt unmittelbar am Meer liege. Es genügt Lukas, daß er den Leser in 13, 4 darauf hingewiesen hat, daß Seleucia der Hafen Antiochias ist. Die V. 26–28 sind besonders reich an lukanischen Wendungen. Sie sind geradezu ein Muster dafür, wie man in erbaulicher Sprache von einer Missionsreise redet.

Was ergab diese Prüfung von Kap. 13 und 14? *Diese »erste Missionsreise« zeigt nicht eine einzige sichere Spur eines Itinerars.* Das Material, aus dem der Verfasser diese beiden Kapitel aufgebaut hat, bestand, scheint es, nur aus einigen Einzelgeschichten (Begegnung mit Barjesus, Verehrung der Missionare als Götter, Steinigung des Paulus) und aus einer Tradition über Leiden und Verfolgungen des Paulus »in Antiochia, in Ikonium, in Lystra«. Weil die Mission in Derbe ohne ein dramatisches Ereignis geblieben ist, hat sie in der Erinnerung der Christen kein konkretes Bild hinterlassen: man behielt das Ungewöhnliche und Packende. Kap. 13 und 14 sind vom ersten bis zum letzten Vers eine lukanische Komposition, völlig verschieden von dem Stil, in dem Lukas die zweite und dritte Missionsreise erzählt. Zu diesen wollen wir nun übergehen.

B. Die sog. *zweite Missionsreise* wird in 15, 36 bis 19, 30 berichtet. Man hat schon lange gemerkt: von jenem harten Zusammenstoß in Antiochia zwischen Paulus und Petrus, den Gal 2, 11ff. schildern, läßt Lukas nichts hören. Statt dessen erfahren wir von einer persönlichen Auseinandersetzung zwischen Paulus und Barnabas wegen Johannes Markus[1]. Über dieser Beobachtung vergißt man nur zu leicht etwas anderes: Lukas – denn er dürfte 15, 36–41 mindestens formuliert haben – leitet hier die zweite Missionsreise, die wichtigste von allen, nicht mit dem Plan einer

[1] Apg 15, 36–38.

neuen Missionsfahrt in ein unberührtes Gebiet ein: Paulus regt nur an die schon auf der ersten Reise gegründeten Gemeinden zu besuchen. Dabei bleibt es zunächst auch, als die Entfremdung zwischen Paulus und Barnabas eintritt. Man teilt sich nur die – bereits gewonnenen – Missionsgebiete: Barnabas geht mit Johannes Markus nach Zypern, Paulus und Silas dagegen über Syrien und Cilicien nach Derbe und Lystra. Ikonium wird in 16, 3 noch erwähnt, nicht mehr aber das pisidische Antiochia. Daß Lukas von der Abreise des Barnabas und Markus nur wie beiläufig spricht, während Paulus und Silas nach 16, 4 feierlich und offiziell »von den Brüdern der Gnade des Herrn übergeben« wurden, entspricht der lukanischen Absicht, von jetzt an die Tätigkeit des Paulus so gut wie ausschließlich zu behandeln. Man darf vermuten, daß Barnabas in Antiochia in Wirklichkeit nicht geringere Sympathie genoß; vermutlich hat er sogar seine Reise als Repräsentant dieser Gemeinde unternommen. Wir sehen schon an diesem Anfang: wir haben hier keine Abschrift eines Itinerars vor uns, sondern eine lukanische Komposition, nach der Paulus und Silas überall das sog. Aposteldekret durchführen.

Mit dieser ganzen Darstellung ist Lukas, ohne daß der Leser das merkt und merken soll, einer großen Schwierigkeit entgangen. Die antiochenische Gemeinde hatte offensichtlich die neue Missionsreise des Paulus nicht beschlossen und getragen. Man erkennt das daran, daß Paulus gezwungen war, sich durch Arbeit in dem erlernten Beruf[1] seinen Unterhalt zu verdienen (wenn nicht freiwillige Spenden einer der neu gegründeten Gemeinden ihn dieser Notwendigkeit enthoben[2]). Weil also in der lukanischen Schilderung die Inspektionsreise des Paulus ganz von selbst zu einer neuen großen Missionsoffensive wird, brauchte sich Lukas nicht über die Stellung der antiochenischen Gemeinde zu diesem neuen Missionsunternehmen des Paulus auszusprechen.

Aber nicht nur 15, 36-41, sondern auch 16, 1–5 geben kein Itinerar wieder. Dibelius hat sich über diesen Abschnitt nicht geäußert. Kragerud[3] gibt das *ἰδού* V. 2 und V. 4f. an Lukas, den Rest an das Itinerar. Aber daß diese Beschneidungsgeschichte aus einem Itinerar stammt und damit der Wirklichkeit entspricht, ist ausgeschlossen[4]. Bauernfeind hat freilich[5] darauf hingewiesen, daß Timotheus nach jüdischem Recht[6] als Sohn einer Jüdin ein Jude war und als solcher hätte beschnitten sein sollen

---

[1] Apg 18, 3 (*σκηνοποιός* wird »Lederarbeiter« bedeuten, nicht »Weber«).
[2] 2. Kor 11, 8; Phil 4, 10. 15. [3] KRAGERUD aaO, 253.
[4] Hier ist einer der seltenen Fälle, wo der Inhalt die Zugehörigkeit zu einem Itinerar ausschließt (gleichgültig, ob man dieses als Reisetagebuch oder Missionsbericht oder Reise-Erinnerung faßt).
[5] BAUERNFEIND aaO, 205. [6] Jebamoth 45b.

Aber Timotheus war – s. 1. Kor 4, 17 – bereits Christ, von Paulus selbst bekehrt und wohl auch getauft. Damit aber war er nach paulinischem Verständnis »nicht mehr Jude noch Grieche«, und seine nachträgliche Beschneidung wäre ein Abfall von Christus gewesen, ein Rückfall ins Leben unter dem Gesetz[1]. Hier ist also Lukas offensichtlich das Opfer einer trüben Tradition geworden. Sie lief schon zu Lebzeiten des Paulus um; in Gal 5, 11 hat er sich dagegen gewehrt, daß man ihm nachsagte, er predige ja immer noch die Beschneidung. Hätte er den Timotheus wirklich beschnitten, wie es die Apg erzählt, dann hätte er damit alles getan, um seinen Widersachern in die Hände zu spielen. Nicht ein Itinerar, sondern eine sachfremde Überlieferung kommt in 16, 3 zu Wort[2].

Mit 16, 6–8 gelangen wir zu jener eigenartigen Stelle, in der Dibelius[3] eine Kürzung des Itinerars vermutete: Lukas habe den »Richtungssinn« des Geschehens zeigen wollen und darum alles Gewicht auf die Geistesleitung gelegt. Deshalb seien alle genauen Ortsangaben fortgeblieben. Diese Erklärung ist freilich möglich. Aber es ist nicht gesagt, daß Lukas für diese Reise durch Kleinasien mehr Material besaß als in 18, 23 (bzw. 19, 1), wo Dibelius selbst mit der Möglichkeit rechnete, hier sei gar kein Itinerar geführt worden. Wie dem aber auch sei, darin hatte Dibelius auf alle Fälle recht, daß Lukas in 16, 6–8 zeigen wollte: Gott selbst hat die Reise des Paulus zum rechten Ziele gelenkt. Es gibt in der Apg eine sehr genaue Parallele dazu: die Cornelius-Episode in 10, 1 bis 11, 18. Dort wollte Lukas dem Leser deutlich machen, daß Gott es war, der den Petrus zum Taufen des Heiden Cornelius brachte. Diese göttliche Lenkung wird sichtbar in dem Engel, der den Cornelius besucht, im Gesicht des Petrus zu Lydda, in der Weisung des Geistes an Petrus und schließlich darin, daß der Hl. Geist auf die versammelten Hörer des Apostels fällt. Hier in 16, 6–8 begegnen uns genau entsprechende Erscheinungen: der Hl. Geist läßt die Missionare nicht in Kleinasien predigen, der Geist Jesu hindert sie an der Reise nach Bithynien. So bleibt nur der Weg nach Troas offen. Aber von dort fuhren Schiffe in viele Richtungen aus. Welche hatte Gott für Paulus bestimmt? Die Antwort gibt das nächtliche Gesicht des Paulus, in dem ihn ein mazedonischer Mann bittet, zu kommen und ihnen zu helfen.

Wenn aber das göttliche Eingreifen hier in derselben Dichte geschildert wird wie bei der Cornelius-Szene, dann folgt daraus: auch hier wird dem

---

[1] Unter diesem Gesichtspunkt hat weder BAUERNFEIND noch DUPONT (135, A. 2) den Fall betrachtet.

[2] Vgl. dazu OLOF LINTON, The Third Aspect. Studia Theologica 5, 1950, 79–95.

[3] Aufs., 128f. u.ö.

Leser gezeigt, daß eine besonders wichtige Entscheidung in der Missionsgeschichte nicht von Menschen, sondern von Gott selbst gefällt wird. Die Missionsepoche, die hier anhebt, ist die paulinische Mission im eigentlichen Sinne. Es geht Lukas nicht bloß um Mazedonien[1]. Diese Landschaft ist ja nur der Ausgangspunkt für die weitere Mission des Paulus, die Griechenland erfaßt und in Korinth den entscheidenden Stützpunkt gewinnt. Jener Mann, der um Hilfe »für uns« bittet, vertritt im Grunde die gesamte Heidenschaft, der Paulus nun das Evangelium bringt. Lukas macht also in 16, 6-8 dem Leser klar, daß die jetzt anhebende paulinische Mission, ebenso wie einst die Heidentaufe des Petrus, auf eine unmißverständliche Weisung Gottes zurückgeht. Diesen Nachweis liefert Lukas am Beginn dieser Mission; später kommt nur noch 18, 9 als Bestätigung dafür.

Den entscheidenden Teil dieses Nachweises, das Gesicht des Paulus, berichtet Lukas 16, 10 im »Wir«-Stil: »Als er aber das Gesicht gesehen hatte, suchten wir sofort nach Mazedonien zu kommen, indem wir den Schluß zogen, daß uns Gott dazu berufen habe, ihnen das Evangelium zu verkünden.« Es bleibt also nicht dem Leser überlassen, diesen Schluß selbst zu ziehen, sondern das Gesicht wird durch das »Wir« in diesem Sinne interpretiert.

Damit sind wir nun bei der ersten Stelle[2] angelangt, in der die Apg im »Wir« von den paulinischen Reisen berichtet. Das »Wir« beschränkt sich aber nicht nur auf 16, 10, sondern es schildert auch den Beginn der Mission in Mazedonien, genauer: in Philippi. Auf den ersten Blick möchte man freilich meinen, wir läsen hier die Notizen eines Reiseteilnehmers

---

[1] Dupont (125 A. 3) meint freilich: »Die Reise von Troas nach Philippi und die Gründung der Gemeinde erscheinen nicht als besonders markierende Abschnitte in der Ökonomie des Buches. Bei dieser Gelegenheit von dem Ausgangspunkt der Evangelisation Europas oder der griechischen Welt zu sprechen heißt sich auf einen modernen Standpunkt zu stellen; die Apg spricht nur von der Missionierung Mazedoniens.« Dupont irrt, wenn er die Unterscheidung der Erdteile Europa und Asia für eine moderne Ansicht hält: Philo stellt nicht nur In Flacc. 46 beides betont nebeneinander: *ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ*, sondern unterscheidet auch Legat. ad Gaium 283, *τὸ Εὐρωπαῖον, τὸ Ἀσιανόν, τὸ Λιβυκόν*. Daß damit drei Erdteile gemeint sind, bestätigt Dionysius Perihegetes in V. 7–9 seines Lehrgedichts, wo es von der Erde heißt (ich zitiere die lateinische Übersetzung): »Una autem quamvis sit, homines in tres eam continentes partiti sunt, primum in Libyam« (Afrika), »deinde in Europam Asiamque« (Geographi Graeci Minores, ed. C. Mullerus, t. II, Paris 1851, 105. Müller setzte diesen Dionysius noch in das 1. Jh. n. Chr.).

[2] Wenn Irenäus das »Wir« Adv. haer. III 14, 1 anscheinend schon in Apg 16, 8 beginnen läßt, so zitiert er ungenau nach dem Gedächtnis. Dagegen zeigt sein Schweigen über Apg 11, 28, daß in seinem »westlichen« Text dieses »Wir« noch nicht stand.

m Wortlaut, und bei diesem Eindruck hat man es gern belassen. Sieht man sich aber den Text genauer an, dann zeigt sich: hier ist – trotz des »Wir« – nicht einfach ein Itinerar abgeschrieben.

Die Auskunft über Philippi (daß es nämlich zum ersten der vier von Aemilius Paulus eingerichteten Teile Mazedoniens gehörte und eine [scil. römische] Kolonie war) hat in den weiteren Angaben der Apg über Orte der Mission kein genaues Gegenstück. Hier bekommen wir zwar eine genaue Information (wenn sie im gegenwärtigen Text auch verwischt ist). Aber sie bekommt ihren Sinn erst durch das, was in V. 20ff. erzählt wird. D. h. wir haben hier eine Mitteilung des Schriftstellers vor uns, nicht aber die Notiz eines wandernden Missionars. Damit wollen wir nicht behaupten, Lukas habe hier ohne schriftliche Unterlage gearbeitet, die auf einen Augenzeugen zurückging; im Gegenteil: wir setzen eine solche Unterlage voraus. Aber wir bekommen sie – nur darauf kommt es uns hier an – nicht in ihrem Wortlaut, sondern in der lukanischen Redaktion mitgeteilt. Das wird noch deutlicher im folgenden: »Wir blieben einige Tage in dieser Stadt.« Daß die Missionare nicht untätig waren, sondern mindestens Erkundigungen eingezogen haben, die ihrer Aufgabe dienen konnten, versteht sich von selbst. Läge ein Reisetagebuch im Wortlaut vor, das die Tätigkeit an jedem Tag mit ein paar Stichworten verbuchte (so könnte man es sich nach 20, 7ff. vorstellen), dann bekämen wir nicht diese blasse Aussage über die »einige Tage« vorgesetzt. Hier hat offensichtlich Lukas seine Unterlage auf das für ihn Wichtige gekürzt. Hatte Lukas nicht ein Reisetagebuch eines Fahrtteilnehmers zur Hand, sondern – was uns wahrscheinlich ist – den Erinnerungsbericht eines solchen, so können wir freilich nicht mit Sicherheit angeben, was dieser über die Tätigkeit in Philippi während dieser Zeit erzählt hat. Lukas gibt jedenfalls nur die erste plastische Szene wieder, den sabbatlichen Gang zur *προσευχή* und das Gespräch mit den Frauen. Der lukanische Stil in V. 14 – einem jener scheinbaren Relativsätze, die in Wirklichkeit Hauptsätze sind – ist unverkennbar; aber nicht nur das: »Wir« unterhalten uns zwar mit den Frauen, aber »für das von *Paulus* Gesagte« öffnete der Herr das Herz der Lydia. Die Worte *ὑπὸ Παύλου* stehen überdies betont am Ende des Satzes. Auch hier sollte es eigentlich deutlich sein, daß wir nicht eine Notiz über den Predigterfolg vor uns haben, sondern die wohlüberlegte Stilisierung des Schriftstellers Lukas. Daß er hier überarbeitend am Werk ist, zeigt sich unmittelbar in der Fortsetzung »als sie aber getauft war und ihr ganzes Haus«: die Zeit zwischen der ersten Bekanntschaft der Missionare mit Lydia und deren Taufe wird übersprungen. Wir bekommen auch nichts darüber zu hören, wie die anderen Christen gewonnen werden, von denen dann V. 40 spricht. Lukas konzentriert das ganze

Interesse auf sehr wenige, aber einprägsame Episoden, bei deren Da-
stellung seine eigene Hand sich deutlich spüren läßt.

Die folgende Erzählung von der besessenen wahrsagenden Sklavi
ist – trotz des anfänglichen »Wir«! – aus einer anderen Tradition z
Lukas gekommen[1]. Lukas läßt das »Wir« nicht so abrupt enden, wie e
eintrat, sondern zunächst von dem Sinn »Paulus und seine Gefährten
(so bis V. 16) übergehen zu dem Sinn »die Gefährten des Paulus« (s
in V. 17). Danach ist dann lediglich von Paulus die Rede. Das verdien
ein kurzes Nachdenken. Zunächst haben wir erkannt: es war vorschne
geurteilt, wenn man hier persönliche Notizen wörtlich wiedergegebe
fand. Dagegen schließt der Befund keineswegs aus, daß Lukas solch
Einzelheiten der Reise den Erinnerungen eines Reisegefährten des Pau
lus verdankt, die ihm mündlich oder schriftlich zugänglich geworde
waren und die er nun schriftstellerisch bearbeitete, auswählend und for
mend. Der Abschnitt ist also nicht in demjenigen Sinn eine lukanisch
Komposition, daß Lukas diese Einzelheiten der Reise erfunden hätte
wohl aber in der Art, daß er die ihm zugekommenen Nachrichten eine
Augenzeugen formulierte, indem er sich auf wenige eindrucksstarke Sze
nen beschränkte.

Daß Lukas nun das »Wir« am Beginn der Erzählung von der Sklavi
verstummen läßt, legt die Frage nahe, warum Lukas gerade hier di
Betonung der Augenzeugenschaft nicht mehr zur Geltung bringt. Di
Auskunft, daß er hier seine Augenzeugenschaft andeutete (so Dibelius
oder Notizen eines Augenzeugen oder den Erinnerungsbericht eines sol
chen benutzte, erklärt nicht dieses Verstummen des »Wir« mitten i
der Erzählung[2]. Allgemeiner gestellt lautet die Frage: warum fehlt da
»Wir« in anderen Partien der Reiseschilderung, die Lukas ebenso gu
unterrichtet zeigen wie dieser Abschnitt? Eine Teilantwort haben wi
bereits gefunden: es handelt sich beim Beginn der eigenen Mission de
Paulus um einen ebenso entscheidungsschweren Augenblick wie bei de
Eröffnung der Heidenmission durch Petrus. Daß diese Entscheidun
durch ein dem Paulus von Gott gesandtes Gesicht herbeigeführt wird
bekommt durch das »Wir« seinen sozusagen dokumentarischen Beleg

---

[1] Dibelius urteilte (Aufs., 168 A. 3): »Wie sich die vorausgehende Erzählun
von der Heilung des Mädchens zu dieser Befreiungs-Geschichte einerseits, zu
Quelle andrerseits verhält, dürfte schwer zu entscheiden sein.« – Wir meinen: E
ist deutlich, daß es sich um eine ursprünglich selbständige Exorzismus-Geschicht
handelt, die Lukas hier verwertet hat, um die Wundermacht des Paulus zu ver
anschaulichen und die Feindschaft gegen ihn auf persönlichen Egoismus de
Gegner zurückzuführen.

[2] Apg 16, 17.

Aber – und das gibt erst die ganze Antwort auf die Frage – die »Wir«-Form läßt sich nur sporadisch und nur dort durchführen, wo kein besonderes Handeln oder Reden des Paulus berichtet wird. Das »Wir« gibt zwar dem Leser die Gewißheit, daß er die Dinge aus erster Hand erfährt, ja daß er selbst mit dem sprechenden Augenzeugen an den Ereignissen teilnimmt. Aber es kommt leicht mit dem eigentlichen Anliegen des Lukas in Konflikt, alles Licht auf Paulus allein fallen zu lassen[1]. Darum verschwindet das »Wir«, bevor es zur Austreibung des Dämons durch Paulus kommt. Wir werden später sehen, daß auch die folgenden Fälle, in denen das »Wir« erscheint und wieder entschwindet, genau dieser Regel folgen: sobald der Scheinwerfer des Interesses sich auf Paulus richtet, bleibt das »Wir« fort[2].

Kragerud meint zwar[3], die Erzählung von der Sklavin stamme ebenfalls aus dem Itinerar; denn der Volksauflauf in 16, 22 müsse doch einen Grund haben, und nur jene Erzählung biete ihn. Aber das ist ein Irrtum. Den wirklichen Grund jenes »Volksauflaufs« finden wir in 16, 21: die Bürger der römischen Kolonie Philippi verwehren sich gegen die – unter Römern verfemte – »jüdische« Propaganda, die Paulus betreibt. Nach der lukanischen Darstellung ist das allerdings nur ein Vorwand. In Wirklichkeit hat aber Paulus hier in der römischen Kolonie schmerzhaft die Grenzen erfahren müssen, die Rom der jüdischen Propaganda setzte – noch galten ja die Christen hier als Juden. Die Geschichte vom Exorzismus des Wahrsagedämons sollte ursprünglich die Wundermacht des Paulus – und seines himmlischen Herrn! – zeigen. Lukas hat sie aber benutzt, um dem ernsten politischen Konflikt seine Schärfe zu nehmen und enttäuschte Gewinnsucht als eigentlichen Grund für die Feindschaft gegen Paulus hinzustellen.

Die nächste Episode, die Lukas berichtet, ist die Predigt des Paulus in Thessalonich, die an ihrem Schluß[4] in direkte Rede übergeht. Aber wir

---

[1] Das läßt sich besonders schön in Kap. 27 zeigen; s. u. S. 358–362.

[2] Lukas hat das »Wir« mit der Paulusgeschichte zusammengearbeitet in 21, 6, und 21, 12–14.

[3] Kragerud aaO, 225.

[4] Apg 17, 3. – Zeller (s. o. S. 330, Anm. 1) hat schon 1854 darauf hingewiesen, daß der Vorwurf »die, welche die ganze Welt in Aufruhr bringen, sind jetzt hier« an dieser Stelle verfrüht ist: »Denn damals, bei ihrem ersten Auftreten in Europa, konnte den Verkündigern des Christentums, welches sich bis dahin kaum über die Grenzen Syriens hinaus verbreitet hatte, ein solcher Vorwurf nicht gemacht werden« (259). Diese Darstellung – so formuliert es Zeller dann – mußte »einem Späteren, der wirklich die *οἰκουμένη* durchs Christentum in Bewegung gesetzt sah, näher liegen« »als der Zeit, in welcher diese weltgeschichtliche Bewegung eben erst anfing«.

hören nur die großen Themen: Schriftbeweis dafür, daß der Messias leiden und von den Toten auferstehen muß und daß Jesus dieser Messias ist. Wirklich anschaulich wird erst die Szene der Verfolgung geschildert, die den Jason als Gastgeber des Paulus trifft. Hier deutet Lukas – nur hier! – an, daß die Verkündigung des »Königs Jesus« politisch mißdeutet werden kann als ein Widerspruch gegen den Cäsar. Im Folgenden ist nur von Paulus und Silas die Rede – Timotheus wird erst 18, 5 wieder bei Paulus eintreffen. Nach der wieder nur allgemein und kurz geschilderten Mission in Beröa kommt das berühmte Kap. 17 mit der glänzenden Beschreibung Athens. Nock sagt dazu in seiner ausgezeichneten Besprechung, die wir schon mehrfach zitiert haben: »So glänzend das Bild Athens ist, es macht auf mich den Eindruck, eher aus leicht zugänglicher Literatur gewonnen zu sein als aus persönlicher Beobachtung.«[1] Die Areopagrede ist nicht eine Ansprache des Paulus. Nock erinnert daran, daß der Rat vom Areopag in der Stoa Basileios tagte und bei seinen Sitzungen die Umgebung durch Seile absperren ließ, damit die Beratungen geheim blieben[2]. Apg 17, 22f. samt der Einleitung dazu beschreibt eine ideale Szene. Daß Apg 17, 16ff. – also die Einleitung – nicht etwa ein Itinerar wörtlich wiedergibt, läßt sich beweisen. Nach Apg 17, 15 und 18, 5 ist Paulus in Athen allein gewesen; Timotheus stieß erst in Korinth wieder zu ihm. Aber aus 1. Thess 3, 2 ergibt sich, daß Timotheus mit in Athen war und daß Paulus ihn von dort nach Thessalonich gesandt hat. Es hat in unserem Zusammenhang nichts zu sagen, ob man diese Differenz damit erklärt, daß Lukas nicht genau unterrichtet war oder damit, daß er die Darstellung vereinfachen wollte. Auf alle Fälle zeigt sich hier: sein Bericht gibt nicht ein Itinerar wörtlich oder auch nur sachlich getreu wieder. Dibelius hat vermutet[3], das Itinerar habe die in 17, 34 genannten Namen Damaris und Dionysius enthalten; diese Angabe hätte Lukas dazu angeregt, von dem Areopagiten Dionysius ausgehend die Areopagszene zu entwerfen. Aber einen sicheren Beleg für das Itinerar besitzen wir hier eben nicht; der Tatbestand läßt sich z. B. auch durch die Vermutung erklären, daß die (später, nach der Zeit des Paulus) entstandene athenische Gemeinde die Namen des Dionysius und der Damaris als die der Erstbekehrten in Ehren hielt. Das nötigt keineswegs zu der Annahme, Paulus selbst habe schon einige wenige Anhänger gewonnen. Dagegen spricht nämlich das Selbstzeugnis des Paulus in 1. Kor 2, 3. Hier schreibt er, er sei mit viel Furcht und Zittern nach Korinth gekommen. Das wäre unverständlich, wenn ihm soeben erst die Gründung einer Gemeinde in der berühmten Stadt Athen gelungen wäre.

---

[1] Nock aaO, 506. [2] Nock aaO, 506 A. 5. [3] Dibelius Aufs., 68.

Dagegen versteht es sich gut, wenn die Missionspredigt in Athen mit einem Fehlschlag endete.

Über Korinth besaß Lukas einige genaue Nachrichten. Aber man wird fragen dürfen, ob in einem Itinerar gestanden hat, daß Aquila und Priscilla wegen des Claudius-Edikts von Rom nach Korinth gegangen waren. Sicher ist jedoch auch hier soviel: wortgetreu gibt Lukas auch hier eine hypothetische Vorlage nicht wieder. Denn er läßt wiederum – seinem Paulusbild entsprechend – den Apostel die ganze Missionsarbeit allein leisten. Dagegen geht aus 2. Kor 1, 19 hervor: auch Silvanus und Timotheus haben sich an der Missionspredigt beteiligt. Abermals bietet Lukas auch bei der Schilderung der korinthischen Epoche dem Leser nur wenige und anschauliche Szenen dar: die Handwerkstätigkeit des Paulus, die Absage an die Juden mit der Übersiedlung zu Titius Justus, das nächtliche Traumgesicht und die Verhandlung vor Gallio. Für eine Tätigkeit von anderthalb Jahren ist das gewiß nicht viel. Aber weiteren für seine Zwecke brauchbaren Stoff hat Lukas eben nicht gefunden.

Für die Darstellung der *zweiten Missionsreise* ergibt das: Was wegen des »Wir« für ein Itinerar in Anspruch genommen wurde, läßt sich am besten verstehen, wenn Lukas in 16, 10ff. einen entscheidenden Augenblick der paulinischen Mission durch die Hindeutung auf die Augenzeugenschaft seines Gewährsmanns historisch sichert. Für die *wörtliche* Wiedergabe eines durchgehenden Berichts spricht nichts; die lukanische Überarbeitung z. B. in Apg 17, 6 wurde nachgewiesen. Daß den Bericht über die Befreiung des Paulus und Silas aus dem Gefängnis nicht ein Mann geschrieben hat, der selbst als Christ zu dieser Zeit in Philippi weilte und mit Paulus vor dessen Abschied gesprochen haben muß (16, 40), sollte sich eigentlich trotz aller apologetischen Wünsche von selbst verstehen. Dagegen zeigt 18, 18–21, daß Lukas eine schriftliche Vorlage überarbeitet hat. Nicht ein Itinerar, wohl aber Erinnerungen eines ehemaligen Paulusbegleiters waren Lukas – direkt oder indirekt – zugänglich. Sie gaben die konkreten Angaben her, die wir für diese Reise bekommen. Als Gewährsmann kommt durchaus noch Timotheus in Betracht. Daß Lukas von ihm in 16, 3 und anderwärts in dritter Person redet, spricht nicht dagegen, wie das noch Conzelmann und schon Zeller meinte; auf die Berufung des letzteren auf Apg 20, 4f. gehen wir unten S. 355 ein.

C. Damit kommen wir zu der sog. *dritten Missionsreise*. Daß die Angaben in Apg 18, 18–22 vom Verfasser der Apg überarbeitet sind – er hat Paulus die Ehre der ersten christlichen Predigt in Ephesus zugesprochen –, habe ich in meinem Kommentar[1] dargelegt. – Für die Reise durch Klein-

[1] AaO, 483f.

asien, die Apg 18, 23 im Zeitrafferstil geschildert wird, hat auch Dibelius die Frage offen gelassen, ob hier ein Itinerar vorliegt. Denn von »pneumatischer Beeinflußung« wird hier nichts erwähnt; der Geist Gottes greift nicht wunderbar in die Handlung ein. Aus einem Itinerar kann auch die Nachricht über Apollos und über die Täuferjünger nicht herrühren[2]. Was Lukas über die *σχολὴ Τυράννου*[3] berichtet, kann ebensogut eine lokale Tradition der ephesinischen Gemeinde sein.

Wenn man alles berücksichtigt, was Lukas über die Zeit des paulinischen Wirkens in Ephesus berichtet (die wunderkräftigen Schweißtücher, das Abenteuer der Skeuassöhne, die Verbrennung der Zauberbücher), und dann daran denkt, daß Paulus nach 20, 31 eine *τριετία* in Ephesus zugebracht hat, tritt erst an den Tag, wie wenig Konkretes wir eigentlich über die Tätigkeit des Paulus dort erfahren. Das mag freilich dadurch mitbedingt sein, daß Lukas nur anschauliche Begebenheiten erzählen wollte, die den Erfolg des Paulus in das hellste Licht stellen; jene nüchternen Nachrichten über den Verlauf der Mission, die der moderne Forscher gern erführe, waren für ihn ohne Interesse. Aber man wird auch nicht vergessen dürfen, daß die Erzählung vom Aufruhr des Demetrius und die Rede des Paulus in Milet indirekt allerlei über das missionarische Wirken des Paulus in Ephesus aussagen. Endlich wird man auch aus einer Zeit, in der Paulus keine weiten Missionsreisen unternahm, kein Itinerar erwarten dürfen. Ob Lukas von den Spannungen zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde, welche in diesen Zeitraum fallen, überhaupt etwas gewußt hat, ist sehr fraglich. Aber auch wenn er von ihnen und den dadurch bedingten Reisen des Paulus Kenntnis gehabt hätte, wäre er darauf kaum eingegangen: das hätte das harmonische Bild von der innerchristlichen Lage allzusehr gestört, das Lukas voraussetzte.

Um so deutlicher aber zeigt sich nun die schriftstellerische Notwendigkeit, auch den Konflikt des Paulus in Ephesus selbst – der ihm später zum Schicksal geworden ist – mit einem erneuten Triumph des großen Missionars enden zu lassen und nicht mit einem knappen Entkommen des schon an der Rettung des Lebens Verzweifelnden (2. Kor 1, 8). Was an historischen Reminiszenzen in der Demetriusgeschichte steckt, läßt sich schwer ausmachen. Zeller hat[4] auf die Erwähnung von Gajus und Aristar-

---

[1] Dibelius Aufs., 12.

[2] Apg 18, 24–19, 7. Was über Apollos erzählt wird, ereignet sich ja in der Abwesenheit des Paulus. Die Täuferjünger aber werden nur ganz vage mit der Tätigkeit des Paulus in Ephesus zusammengebracht, die außerdem stark überarbeitet ist, wenn man nicht einfach von einer lukanischen Komposition einzelner Stoffe sprechen will.

[3] Apg 19, 9. [4] Zeller aaO, 266.

chus einerseits und des Alexander andererseits hingewiesen. Aber Paulus selbst muß in höchster Lebensgefahr geschwebt haben, und die Demetriusgeschichte ist so voll inneren Widerspruchs, daß man sie nicht als historischen Bericht auswerten kann[1].

In Kap. 20 kehrt endlich das »Wir« zurück, aber unter sehr seltsamen Umständen. Der Bericht des Lukas über die Reise des Paulus von Ephesus nach Mazedonien, Hellas und wieder nach Mazedonien und bis nach Troas ist von einer zunächst rätselhaften Verschwommenheit. Welche Gemeinden Paulus auf der Hinreise in Mazedonien besucht, erfahren wir ebensowenig wie den Namen jener griechischen Stadt, in der er drei Monate zubrachte. Nur aus dem Römerbrief[2] läßt sich erkennen, daß es Korinth war. Das Rätsel des Unbestimmten dieser ganzen Schilderung löst die Erkenntnis: Lukas wußte mit der Kollekte nichts anzufangen[3] und erwähnte sie darum nicht[4]. Dann mußten die Vertreter der an der Sammlung beteiligten Gemeinden zu einer Art Ehrengeleit werden. Daß sie schon in Korinth sich versammelten, kann man gerade noch erraten: Paulus wollte ursprünglich von Korinth nach Palästina fahren; deshalb mußten die Abgesandten der Gemeinden – selbstverständlich auch die von Philippi – sämtlich nach Korinth kommen. Im letzten Augenblick scheint Paulus erfahren zu haben, daß ihn die Juden auf dem Schiff überfallen wollten; so entschied er sich für den Landweg über Mazedonien mit Seefahrt ab Troas, oder vielmehr von Neapolis, dem Hafen von Philippi. Die Vertreter der Gemeinden, die jeweils den Kollektenanteil getragen haben werden (vermutlich in Gold umgewechselt), »folgten ihm«. Lukas hat nur sieben von ihnen mit Namen genannt und dabei weder die Korinther erwähnt – sonst hätte er den Leser darauf hingewiesen, daß hinter dem vagen »Hellas« einfach Korinth verborgen war – noch die Philipper, denn sonst wäre unverständlich geworden, warum sie nicht erst in ihrer Stadt sich Paulus angeschlossen hatten. Lukas läßt es weiter unbestimmt,

---

[1] Vgl. dazu meinen Kommentar zur Apg, 511–514.

[2] Rö 15, 22–29.

[3] Lukas hat Apg 11, 29f. von einer durch Barnabas und Saulus nach Jerusalem überbrachten Kollekte erzählt. Daß Paulus viele Jahre später mit einer großen Kollekte nach Jerusalem gegangen ist, davon muß er eigentlich erfahren haben. Aber er hat sie nicht freudig als ein Zeichen für die Einheit der Heidenchristen mit den Judenchristen genommen und dargestellt; vielmehr erwähnt er nur die Forderung der Jerusalemer, Paulus solle die Kosten für vier Nazoräer übernehmen. Das zeigt doch wohl: Die Frage dieser Kollekte und ihrer Aufnahme durch Jerusalem war nichts, was sich ohne große Spannung in das lukanische Bild der paulinischen Mission einfügen ließ.

[4] Apg 24, 17 sieht für den, welcher die Paulusbriefe kennt, wie eine Anspielung auf die Kollekte aus. Aber hier wird doch von einer Leistung des Paulus nicht für die christliche Gemeinde, sondern für sein Volk gesprochen.

von wo eigentlich die Sieben Paulus gefolgt sind. Sie werden so spät e
wähnt wie nur möglich, so daß sich der Leser gar nicht darüber wunde
daß sie unmittelbar vor der Nennung von Troas auftauchen. Es ist kau
anzunehmen, daß Paulus die Abgesandten der Gemeinden dorthin vo
ausfahren ließ – einschließlich des oder der aus Philippi – und selbst alle
einen reichlichen Abstecher nach Philippi machte. Vielmehr werden a
die Via Egnatia von Thessalonich nach Philippi gewandert sein. Ein Vo
aussenden kam lediglich für die beiden Kleinasiaten Tychicus und Tr
phimus in Frage: sie hatten in Troas ein Schiff auszumachen, das nic
im gefährlichen Ephesus anlegte; solche Schiffe werden nicht eben häuf
gewesen sein. Lukas konnte all das freilich nicht dem Leser auseinande
setzen. So hat es den Anschein, als beweise V. 5, daß ein Ungenannter a
Philippi in dem hier wieder anhebenden »Wir« spricht[1].

In V. 7 geht das »Wir« ähnlich wie in 16, 16ff. in eine Wunderg
schichte ein. In ihrem Mittelpunkt steht wieder Paulus; darum verstumm
das »Wir« bis zu V. 12. Daß »sie« – die Christen der Gemeinde Troas
sich über den glücklichen Ausgang das Unfalls freuen, der Eutychus zu
stieß, nicht aber »Wir«, ist ein Zeichen dafür, wie wenig schriftstell
risch die Einarbeitung des »Wir« gelungen ist. Dann kommt ein Stüc
reine Fahrtgeschichte mit einer kleinen Episode aus dem Alltag: Paul
will aus irgendeinem Grund von Troas nach Assos laufen und nicht fa
ren. Gerade weil das Detail so unerheblich ist, zeigt es dem Leser, da
der im »Wir« sprechende Erzähler bis in die trivialsten Einzelheiten hi
ein unterrichtet ist. Daß Paulus an Ephesus vorbeifährt, wird mit der a
geblichen Zeitersparnis begründet – als ob das Herbeiholen der Älteste
aus Ephesus nicht erst recht Zeit gefordert hätte! Da die Ansprache d
Paulus an sie in Wirklichkeit nur die literarische Form eines Testament
an die Leser, an die Kirche ist, braucht man sich über das nun wieder au
setzende »Wir« keine Gedanken zu machen. Sachlich geht der Berich
von *ἀπὸ δὲ τῆς Μιλήτου* 20, 17 unmittelbar zu *εὐθυδρομήσαντες* weiter. I
den vorangehenden Worten »als es aber geschah, daß wir uns von ihne
losgerissen hatten« hat Lukas zum ersten Mal versucht, das »Wir« m
einer eignen Einlage in den Fahrtbericht zu verbinden; in 21, 12. 14 i
es ihm besser gelungen.

In den weiteren Fahrtbericht werden nun vom Verfasser Warnunge
an Paulus vor Jerusalem eingestreut. Lukas scheint nicht gemerkt z
haben, in welche Schwierigkeit er damit kam: die Gemeinden rate

[1] Der Reisebericht, der in überarbeiteter Form vorliegt – 20,16 – 21,1a si
z.B. ein lukanischer Einschub –, kann durchaus auf Erinnerungen eines Reiseg
fährten des Paulus zurückgehen; mir ist jedenfalls kein entscheidender Gege
grund bekannt.

»durch den Geist« vom Besuch Jerusalems ab, und doch will Lukas nicht sagen, daß Paulus gegen die Weisung des Geistes dorthin geht. Im Grunde möchte Lukas nur das kommende Unheil erst unbestimmt, dann deutlich ankündigen; das Zweite ist der Sinn der Agabus-Episode. Der Prophet sagt dem Paulus nicht, was er tun soll, sondern nur, was geschehen wird.

In dem Augenblick, wo Paulus wieder ganz allein im Mittelpunkt des Geschehens steht, hört das »Wir« auf. Da Lukas über die Kollekte geschwiegen hatte – in 24, 17 kann der Leser nur die Ausgaben für die vier Träger eines Gelübdes sehen, bei deren Lösung ja auch die Opfer darzubringen waren, von denen 24, 17 spricht[1]–, braucht er auch über deren Aufnahme oder Ablehnung von seiten der Jerusalemer nichts zu sagen.

Was lernen wir aus dem Bericht über die sog. dritte Missionsreise? Wir sahen, daß Lukas auf keinen Fall ein Itinerar wörtlich wiedergegeben hat, sondern daß er eine Vorlage überarbeitet. Daß dieser Bericht von demselben Erzähler stammt, wie das »Wir«-Stück in Kap. 16, dafür spricht am stärksten und überzeugendsten der Umstand, daß das erste »Wir« in Philippi endet, das zweite aber dort beginnt. Hat man sich aber einmal klar gemacht, daß Lukas das Dunkel in 20, 1–4 notwendig brauchte und daß sich dieses Dunkel nicht mit einem »Wir« vertrug, dann verliert dieses Argument an Gewicht. Conzelmann hat darauf hingewiesen, daß sich das »Wir« ausschließlich bei Seereisen finde. Das trifft zwar nicht ganz zu – auch die Landreise von Cäsarea nach Jerusalem enthält das »Wir« –, aber doch weithin. Wir haben das aus dem Umstand zu verstehen gesucht, daß solche Seereisen keine besonderen Abenteuer des Paulus enthalten. Wo dennoch Paulus hervortritt, verstummt das »Wir« sofort. Erst in 21, 6, dann in 21, 12–14 hat Lukas versucht, es mit dem Bericht über Paulus zu verbinden. Übrigens ist die Verbindung des »Wir« in 20, 6 mit Philippi durchaus nicht problemlos: man konnte gar nicht von Philippi abfahren, sondern nur von Neapolis. Dafür, daß hier Lukas formuliert, spricht der erkannte Umstand, daß er auch sonst möglichst vereinfacht, und der weitere, daß er das »Wir« auch in den Beginn der Eutychusgeschichte hineingezogen hat, die eigentlich mit dem »Wir« nichts zu tun hat – sonst müßte nämlich ihr Schluß lauten: »und wir alle wurden sehr getröstet.« Dank des »Wir« kann Lukas aber den Leser an der Schicksalsfahrt des Paulus nach Jerusalem gleichsam per-

---

[1] Freilich konnte Paulus diese nicht voraussehen. Aber wenn einem antiken Leser ein solcher Gedanke gekommen sein sollte, dann würde er sich gesagt haben, daß Paulus das für die Nazoräer verwendete Geld sonst eben in frommen Stiftungen dem Volk zunutze angelegt hätte.

sönlich teilnehmen lassen. Wenn dabei Stationen genannt werden, bei denen gar nichts »Frommes und Erbauliches« zu erzählen ist, dann heißt das nicht, daß Lukas seine Informationen einfach mechanisch abschrieb. Wer sich Lukas als einen Kopisten fremder – oder gar eigener – Notizen vorstellt, sieht ihn noch mit den Augen des 19. Jahrhunderts als einen bloßen »Sammler und Tradenten« und vergißt, daß er ein Schriftsteller war, und sogar ein Schriftsteller von Rang. Gerade solche nicht auf Erbauung abzielenden Züge schenken der Erzählung eine realistische Lebendigkeit; man denke z. B. an 20, 13: Paulus wählt von Troas nach Assos lieber den Landweg und wird dann wieder an Bord genommen. Das wird so ähnlich in der Vorlage gestanden haben, die Lukas hier benutzte. Aber damit ist nicht gesagt, daß Lukas alles aufgenommen hat, was er vorfand, oder daß er willkürlich das eine oder andere herausgriff. Gerade von der dritten Missionsreise gilt: hier ist ein Erzähler am Werk, der mit wenigen Zügen den Leser mehr sehen läßt, als was auf dem Papier steht. Zeichnen ist die Kunst des Weglassens. Aber das Wenige, was stehen bleibt, muß das (für den Schriftsteller) Wichtige sein.

D. *Die Reise nach Rom* war keine Missionsfahrt des Paulus mehr, sondern der Transport eines Gefangenen. Trotzdem hat Lukas das »Wir« hier in derselben Weise wie bisher angewendet, um die Augenzeugenschaft seines Gewährsmannes anzudeuten. Das hat in 27, 1 und 27, 6 zu Schwierigkeiten geführt, mit denen alle Erklärungsversuche wohlwollender Forscher nicht fertig geworden sind[1]. In V. 3 ist wieder nur von Paulus allein die Rede: wieder verschwindet bei dieser Darstellung das »Wir«, sobald Paulus handelt. Durch V. 4–8 läuft das »Wir« ununterbrochen hindurch. In den von Dibelius – nach dem Vorbild Wellhausens – als lukanische Einlagen erkannten V. 9–11. 21–26. 31. 33–36 und 43[2] fehlt das »Wir«. Das fällt besonders am Schluß von Kap. 27 auf. Wäre hier ein

[1] Jüngst hat J. Rougé, Actes 27, 1–10 (Vigiliae Christianae 14, 1960, 193–203), den »westlichen« Text in 27, 1 als vermeintliche lectio difficilior zugrunde gelegt und ihm entnommen: Eigentlich sollte der Centurio seine Gefangenen auf dem Landwege über Kleinasien und Thessalonich zur Adria bringen (197). Da aber im Hafen Cäsareas ein Schiff abfahrtsbereit war, das in Adramyttium den Landweg wieder erreicht hätte, schlug Paulus oder jemand anders (198) dem Centurio vor, auf eigene Kosten dieses Schiff zu benutzen, was den anstrengenden Fußmarsch sehr verkürzte. Der Centurio sei darauf eingegangen und habe später, als bei einem zufälligen Halt in Myra dort ein Schiff nach Italien vor Anker lag, selbst dem Paulus und dessen Freunden vorgeschlagen, auf dieses umzusteigen. Das findet Rougé in V. 6 angedeutet. – In Wirklichkeit ist der »westliche« Text von 27, 1 ein Versuch, die sogar von Rougé selbst anerkannte Schwierigkeit des »Wir« in diesem Vers zu beseitigen. Rougés Versuch, das von L. Casson vertretene Bild der Routen im Mittelmeer zu korrigieren, scheint uns nicht gelungen.

[2] Aufs., 173.

Augenzeugenbericht unverändert wiedergegeben, dann müßte der Satz offenbar lauten: »und so geschah es, daß wir alle an Land gerettet wurden.« Aber dieses ἡμᾶς fehlt, und V. 43 spricht nur davon, daß der Centurio den Paulus retten will. Das hat Dibelius zu dem Schluß geführt, »daß dem Fahrtbericht eine 'profane' Darstellung von Fahrt und Schiffbruch als Vorbild, Modell oder Quelle gedient hat, in die der Verfasser ein paar kleine Nachrichten über Paulus (auf Grund von besonderer Kenntnis?) eingefügt« hat. »Es ist eine weltliche Komposition mit Paulus-Einlagen. Das 'Wir'... ist in eine literarische Schilderung eingesetzt, um zu zeigen, daß der Verfasser bei der Reise dabei war.«[1]

Aber diese Hypothese stößt auf Schwierigkeiten. Wenn eine »weltliche« Schilderung »als Vorbild, Modell oder Quelle« gedient hat, dann müßte in ihr von den Soldaten die Rede gewesen sein, die durch Kappen der Seile das Beiboot treiben lassen (27, 32). Denn wäre das Beiboot am nächsten Morgen noch vorhanden gewesen, hätte man das Schiff nicht auf Strand setzen müssen und den Schiffbruch vermeiden können. Die Soldaten gehören also zu dem, was Dibelius als eine Rahmenerzählung ansah, und nicht zu den lukanischen Zutaten. Ein solcher Zug kommt aber in den Reiseromanen jener Zeit nicht vor, wenn das Beiboot auch dort eine gewisse Rolle spielt. Darum habe ich im Kommentar angenommen[2], Lukas habe nicht eine literarische Quelle benutzt, sondern den Erinnerungsbericht eines Paulusgefährten literarisch überarbeitet und durch den Paulus verherrlichende Szenen erweitert.

Dagegen macht nun jetzt *Conzelmann* geltend: die Vermutung, es handle sich um einen Erlebnisbericht, gehe »zu leicht über die Tatsache hinweg, daß jedenfalls Paulus darin nicht vorkommt, daß man also von einem Erlebnisbericht nicht sprechen kann«. Hier scheint mir ein Mißverständnis des Wortes »Erlebnisbericht« vorzuliegen: was konnte denn ein Freund des Paulus, der auf dem Schiff mit nach Italien fuhr, überhaupt von Paulus berichten? Es ist doch anzunehmen, daß Paulus diese Reise nicht als eine Art Ehrengast mitgemacht hat, als einer der maßgebenden Männer auf dem Schiff, sondern als einer der Gefangenen unter vielen andern. Darum konnte man von ihm selbst nichts Besonderes berichten. Ein echter »Erlebnisbericht« konnte gerade nur den Verlauf der Reise beschreiben: die Stationen nennen und vor allem Sturm und Strandung schildern. Eben darum war ja Lukas gezwungen, jene Szenen einzufügen, die von besonderen Taten des Paulus sprachen. Selbstverständlich hat Lukas das Ganze stilistisch überarbeitet: daher kommt jener literarische Charakter dieses Kapitels, den Dibelius mit seinem sehr

---

[1] Aufs., 174. [2] 634–636.

feinen Stilgefühl gespürt hat. Die technischen Einzelheiten würde man wenn man mit einem Erlebnisbericht solcher Art rechnet – auf de Fahrtteilnehmer zurückführen; man könnte sich allenfalls fragen, c Lukas sie alle sachgemäß wiedergegeben hat. Sehr auffallend sind Kap. 27 die Imperfekte, die dort stehen, wo man einen Aorist erwarte Ich habe darüber mit A. Debrunner korrespondiert. Sie waren auch ih rätselhaft; von meinem Vorschlag, sie hier als Tempora der Erzählun anzuerkennen, wollte er freilich nichts hören. Aber in dieser Tempuswal könnte eine von Lukas benutzte Darstellung durchschimmern.

Conzelmann hebt selbst hervor: V. 12 bekommt seinen rechten Sin erst, wenn man V. 9–11 ausscheidet. Dann hat aber Lukas eine schriftlichen Bericht benutzt. Daß er ihn überarbeitet hat, versteht sic eigentlich von selbst. *Cadbury*[1] hat bemerkt: »Wie wir andern hat Luka die Gewohnheit, ein Wort bald zu wiederholen, wenn er es einmal ge braucht hat.« Das zeigt sich hier beim *διασώζειν*, das 27, 43. 44 und 28, 1. wiederkehrt. Daß Lukas auf diese Weise den Begriff »Rettung« als The ma herausstellen wollte, wäre an sich möglich. Aber es gibt genug ander Wiederholungen solcher Art in der Apg, bei denen diese Erklärung ve sagt. Conzelmann meint nun, das »Wir« wechsele von Malta an seine Charakter. Daran ist richtig, daß Lukas jetzt die Soldaten und den Cen turio nicht mehr erwähnt. Erst in 28, 16 wird ein *φυλάσσων στρατιώτη* genannt. Aber daß die Gefangenschaft des Paulus seit Malta möglichs ausgeblendet wird, hat mit dem »Wir« zunächst nichts zu tun. Man kan freilich fragen: Wer ist in 28, 2 eigentlich mit dem »Wir« gemeint: is es die Paulusgruppe, oder sind es alle Fahrgäste? V. 3–6 legen es nahe, da Lukas hier nur, wie bisher meist, an Paulus und die Seinen gedacht hat[2] Der lukanische Stil ist überall wiederzuerkennen. Die menschenfreund lichen Barbaren – man vergleiche dazu Cadbury[3] – von V. 2 zeigen, da Gott weiterhin den Seinen besonderen Schutz gewährt: nach dem damal üblichen Klisché sind Barbaren nämlich für gewöhnlich roh und grausa und ermorden sofort jeden Schiffbrüchigen, um sich seine Habe anzueig nen. Die Wendung *οὐ τὴν τυχοῦσαν* hatte Lukas in 19, 11 angewendet das Gegenstück zu *φιλανθρωπία* bot 27, 3. Der Passus von der rächende Dike in V. 4 war, wie Cadbury gezeigt hat[4], im antiken Schulunterrich ein Aufsatzthema. Daß die Malteser den Paulus einen Gott nennen, ohn

---

[1] The Making of Luke-Acts, 218.

[2] Daß sich alle 276 Schiffsinsassen um das Reisigfeuer versammeln, läßt sic schwer vorstellen; Lukas hat wiederum nur Paulus (und dessen Gefährten) vo Augen. Sie allein können ja auch in 28, 10 mit »uns« gemeint sein.

[3] The Book of Acts in History, 25f.

[4] Ebd., 27. [5] Aufs., 15 A. 1; 25; 173 A. 1.

korrigiert zu werden, hat Dibelius mehrfach hervorgehoben[5]: »hier dient der Satz 'sie sagten, er sei ein Gott' als ein Ruhmestitel, mit dem die Erzählung triumphierend schließt. Das ist heidnisch empfunden, nicht christlich« (180). Es war ein besonderer Trumpf, der Lukas gerade hier kurz vor dem Ende des Buches als Gegengewicht zur traurigen Tatsache der bleibenden Gefangenschaft des Paulus besonders willkommen war. Die Hand des Lukas verraten aber nicht nur kompositorische Züge, sondern auch immer wieder stilistische. Aus 25, 5 kennen wir *ἄτοπον*; statt des simplen *εἶναι* schreibt Lukas gern wie hier in V. 7 das gebildetere *ὑπάρχειν*[1]. In *οἱ καί* in V. 10 treffen wir wieder eine von Lukas besonders geliebte Wendung: ein im Deutschen unübersetzbares *καί* nach dem Relativpronomen. Aber noch stärker als in solchen stilistischen Einzelheiten gibt sich Lukas zu erkennen durch die Art, mit der er Paulus sich wie einen freien Mann bewegen läßt, der nach Belieben eine Ruhewoche in seine Reise einlegen kann (V. 14!). Es ist ein Zug dichterischer Freiheit, wenn Lukas den Paulus wie einen Reisenden darstellt, der ganz Herr seiner Zeit ist. Zugleich kann inzwischen die Nachricht von seinem Nahen die römischen Christen erreichen und nach Forum Appii und Tres Tabernae bringen: zwei Namen, die dem Bild ein bißchen Lokalkolorit geben.

Mit 28, 16 verstummt das »Wir« endgültig. Nicht etwa, weil Lukas keine weiteren Informationen besaß: die zwei Jahre von 28, 30 werden ebensowenig aus der Luft gegriffen sein wie das Erscheinen des Paulus vor Neros Gericht 27, 24. Nein, das »Wir« muß nun zurücktreten, weil jetzt Paulus – zum letzten Mal! – allein auf der Bühne steht. Noch einmal ist Paulus der Missionar, der das »Gottesheil« (28, 29) verkündet und die jüdische Ablehnung erleben muß. Dieser Zug zeigt dem Leser, daß nun, zur Zeit des Lukas, die Kirche nur noch einen Weg hat: zu den Heiden.

Auch diese letzte Reise-Erzählung in der Apg gibt keineswegs wörtlich ein Fahrten-Tagebuch – darin hatte Dibelius völlig recht. Was Lukas an Nachrichten über diese Reise besaß – wir meinen, es war erheblich mehr, als Dibelius voraussetzte –, ist mit souveräner Freiheit bearbeitet: geändert, verkürzt und erweitert. Dibelius hat diese Reiseschilderung grundsätzlich unterschieden von den vorhergehenden: nur hier habe Lukas die eigenen Erinnerungen durch das typische Bild ersetzt, in das er einzelne Episoden einschob. Wir bezweifeln diese Differenz der Reiseberichte[2]. Wir sehen nicht, wie man einem Reisegefährten des Paulus es

---

[1] Wie wenig eine spätere Zeit diese Feinheit verstand, zeigt die Art, wie d die durchaus lukanisch formulierte Erweiterung von D in 14, 9 *ὑπάρχοντα ἐν φόβῳ* wiedergibt: possidens in timore!

[2] Tatsächlich hat Lukas auch in der Art, wie er Episoden in Kap. 20 f. einfügt, sich grundsätzlich nicht anders betätigt als in Kap. 27 f.

zumuten könnte, daß er zu dessen Ehre die eigenen Erinnerungen unte drückte und statt dessen eine fiktive Rahmengeschichte mit fiktiven Ei lagen bot. Dagegen übersehen wir nicht, daß nach Dibelius[1] »die Erzä lung von dem klugen Beschluß des Centurio... mit Paulus nicht zu tu hatte«, sondern »durch die Einfügung von vier Worten zu einer Paulu Nachricht geworden ist«. Hier setzt Dibelius deutlich eine schriftlic Vorlage voraus, nach der Gefangene durch Soldaten auf dem Transpor schiff bewacht wurden. Wir meinen, dieser Erkenntnis von Dibelius z dienen, wenn wir hier den Erlebnisbericht eines Paulusgefährten vorau setzen, den Lukas, wie früher schon andere, bearbeitet und durch Ei fügung des »Wir« als auf Augenzeugen zurückgehend kenntlich gemac hat.

E. Damit bleibt noch die *Besprechung des Prologs* zum dritten Eva gelium als Aufgabe übrig[2]. Das Problem dieses Prologs hängt mit de des »Wir« insofern zusammen, als manche Forscher – darunter eine Au torität wie Cadbury – im Lk-Prolog den Beweis dafür zu finden hoffe daß der Paulusgefährte Lukas die Apg verfaßt hat und also der ist, we cher im »Wir« spricht.

Wir wollen die Aussagen des Prologs kurz der Reihe nach durchgehe V. 1 beginnt mit *ἐπειδήπερ*. Lukas verwendet in diesem Prolog ger Wörter und Wendungen, die sich durch ihren gewichtigen Klang au zeichnen, selbst auf die Gefahr hin, daß sie nicht ganz am Platz sind. Da gilt auch für *ἐπειδήπερ*: es folgte eigentlich einem Hauptsatz und gin ihm nicht, wie hier, voran[3]. Daß *πολλοί* zu Beginn einer Rede sehr be liebt war, hat schon Eduard Schwartz dargelegt[4] und Cadbury aufs neu erhärtet. Aus der Apg dienen 24, 2 und 24, 6 als Beispiele; besonders au geprägt erscheint das *πολύς* in Hebr 1, 1. Das Wort hatte in solch rhet rischem Gebrauch nicht mehr seinen vollen alten Sinn; wenn Lukas zw oder drei »Evangelien« gekannt hat (das Wort »Evangelium« im mode nen Sinn verstanden), so rechtfertigte das schon den Gebrauch von *πολλο* Das Wort *ἐπιχειρεῖν* kann freilich böse Versuche meinen. Aber solche schlimmen Nebensinn hat es nicht an sich: in Apg 9, 29 z. B. kommt e erst durch das folgende *ἀνελεῖν* herein, in Josephus Vita 9 durch das vo angehende Partizip *θαρρῶν*. In Wirklichkeit ersetzt, wie schon Cadbur sah, *ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι* das einfache *ἀνετάξαντο*; es ist nur zu ve danken »to the desire for rhetorical fulness« (404). Üblicher war *συντάξ*

---

[1] Aufs., 173.

[2] Damit geben wir die von Dupont, 106 A. 3, vermißten Gründe für die Behau tung: »Dieses Proömium gilt nur dem dritten Evangelium« (Kommentar, 105 A.

[3] Cadbury, in Beg. II, 492.

[4] NGG, Phil.-hist. Klasse, 1907, 294.

σθαι. Noch einfacher ließe sich das Bisherige wiedergeben mit »Da manche erzählt haben«. Zu *πεπληροφορημένων* schreibt Cadbury (496): »Vielleicht hat zum zweiten Mal in diesem Vorwort Lukas ein längeres und voller klingendes Wort gewählt, während doch ein einfaches *πληρόω* seinen Zweck ebenso erfüllt hätte wie anderswo, z. B. Apg 19, 21 'als sich aber dies erfüllt hatte'.« »Gemeint ist dabei nicht etwa die Erfüllung der Schrift; der Sinn ist vielmehr einfach: 'als dies geschehen war'.« Mit *τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* sind die Ereignisse gemeint, die sich »unter uns«, nämlich uns Christen, zugetragen haben. Dieser ganze Inhalt des ersten Verses läßt sich also sinngemäß zusammenfassen in die Worte: »Da schon manche die unter uns geschehenen Ereignisse berichtet haben«, scil. in Schriften. Bereits damit ist deutlich, daß dieser Prolog nur für das Evangelium bestimmt ist: Evangelien – das Wort im heutigen Sinne genommen – hat es damals mehrere gegeben, Apostelgeschichten aber nicht.

Die Voraussetzung für diese Abfassung von Evangelienschriften nennt nun V. 2: »Wie sie «– nämlich die Ereignisse – »uns überliefert haben die, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind.« Die Augenzeugen – Lukas wird dabei in erster Linie an die Zwölf denken – haben selbst nichts Schriftliches hinterlassen, sondern als Träger der Missionspredigt – diesen Sinn hat *λόγος* bei Lukas vorzugsweise – die Jesusüberlieferung weitergegeben. Lukas kennt also kein Evangelium, das von einem Apostel verfaßt zu sein beanspruchte. Deutlich ist ebenso, daß Lukas hier die Verfasser von Evangelienschriften und auch sich selbst abhebt von den Augenzeugen, denen man in letzter Linie die Überlieferung verdankt. Sie haben uns, den Christen, die Jesusbotschaft überliefert.

Mit V. 3 geht Lukas zu seinem eigenen Werk über: »(Da manche Evangelien verfaßt haben), habe auch ich beschlossen,... zu schreiben.« So einfach begründet Lukas sein Unternehmen. Daß die Schriften seiner Vorgänger schlecht waren, behauptet er nicht; man hat das zu Unrecht in das Wort *ἐπεχείρησαν* hineingelesen. Höchstens darin, daß er trotz der bereits erschienenen Evangelien nun noch sein eigenes verfaßt, liegt indirekt die Ergänzungsbedürftigkeit der anderen. Bezeichnend für das, was man später hier vermißt hat, ist die Ergänzung von b, q und got: »(mihi) et spiritui sancto.«

Jetzt aber kommen wir zu dem entscheidenden Teil des Satzes: auf *κἀμοὶ* bezogen heißt es nämlich: *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*. *Dupont*[1] möchte *ἄνωθεν* von *ἀπ'ἀρχῆς* abheben und ihm den Sinn »de-

[1] Dupont, 104f., wie Cadbury in seinem Aufsatz, 'We' and 'I' Passages in Luke-Acts, NTSt 3, 1956/57, 130, auf den wir im Folgenden mehrfach verweisen.

puis longtemps« sichern. Das wäre auch notwendig, wenn *παρακολουθέ* die persönliche Anteilnahme an den Ereignissen bedeuten sollte, wie s Dupont für einen Teil des in der Apg geschilderten Geschehens hier au gedrückt findet[1]. Aber wenn er sich dafür auf Apg 26, 4f. beruft, w *ἄνωθεν* neben *ἀπ' ἀρχῆς* vorkommt, können wir ihm nicht folgen. Nach de lukanischen Darstellung ist Paulus schon als kleines Kind nach Jerusale gekommen. Deshalb kann er Paulus hier sagen lassen: »Meine Leben weise von Jugend auf, die sich von Anfang an (*ἀπ' ἀρχῆς*) in meinem Vo und in Jerusalem vollzog, kennen alle Juden, mich von Anfang a (*ἄνωθεν*) kennend, wenn sie Zeugnis geben wollten, daß ich nämlich nac der strengsten Richtung unserer Religion gelebt habe als Pharisäer. Selbstverständlich handelt es sich in dem ganzen Zusammenhang um d Juden Jerusalems. Von ihnen aber nimmt Paulus hier an, daß sie alle in formiert sind über das Leben, das er von Kindheit an geführt hat, un dies sein Pharisäerleben bezeugen könnten, wenn sie nur wollten. Der Sa *ὅτι ... ἔζησα* erläutert ja das anfangs gebrauchte *τὴν ... βίωσίν μου*. Es i also hier nichts mit der Unterscheidung von *ἄνωθεν* und *ἀπ' ἀρχῆς*, d Cadbury und ihm folgend Dupont[2] zu gewinnen hofften.

Aber nun hat Cadbury ein weiteres Argument in die Debatte gewo fen: das Verb *παρακολουθεῖν*[3] bedeute in solchen Zusammenhängen ste »an den Ereignissen unmittelbar beteiligt sein«, nicht aber sich ein Wi sen zweiter Hand beschaffen durch Befragen anderer. Daß das Ver solche Bedeutung an vielen Stellen hat, steht außer Frage. Daß es sie hie nicht besitzt, scheint mir ebenso deutlich zu sein. Denn mit diesem Sin läßt sich *ἀκριβῶς* nicht verbinden. Ich kann mich genau informiere

---

[1] CADBURY aaO, 131. [2] DUPONT, 104ff.

[3] CADBURY aaO, 130. Wenn DUPONT, 102 A. 3, behauptet, »W. Bauer res hésitant (Wörterbuch [5], 1227)«, so trifft das nicht zu. BAUER entscheidet sich deu lich für den Sinn: »eine Sache verfolgen, einer Sache nachgehen«, und führt a Belege die auch schon von CADBURY besprochenen Stellen an: Demosthenes 18, 17 und 19, 257. Beide meinen in der Tat – gegen DUPONTs These – nicht eine Info mation aus erster Hand. Denn mit den Worten *παρηκολουθηκότα τοῖς πράγμασι ἀρχῆς καὶ συλλογισμένον* meint Demosthenes in De corona ein den Ereigniss Folgen, wobei (wie die Fortsetzung zeigt) das *ἐξετάζειν* eine Rolle spielt. Demosth nes hat sich informiert. Daß er einer der auf seiten Athens gegen Philipp handel den Staatsmänner ist, schließt das doch nicht aus! Die zweite Stelle, aus De leg tione, bietet den Wortlaut: *ἀκριβέστατ' εἰδὼς ἐγὼ καὶ παρηκολουθηκὼς ἅπα κατηγορῶ*. Das Perfekt steht in allen diesen und ähnlichen Stellen (auch bei Luka der sich hier einer üblichen Wendung bedient) nicht, weil die Information schon v langer Zeit erfolgt ist, sondern weil sie vor langer Zeit einsetzte oder eine vor lang Zeit einsetzende Entwicklung betrifft. Das Wort *παρακολουθέω* meint bei Lukas a keineswegs notwendig, wie DUPONT anzunehmen scheint, »den Dingen als Auge zeuge folgen«, obwohl es diesen Sinn in anderen Fällen haben kann.

aber ich kann nicht genau am Kriege teilnehmen. Aber nicht genug damit: auch das Wörtchen *πᾶσιν* steht der Deutung Cadburys und Duponts im Wege. Das wird sichtbar in der Mühe, mit der sich Cadbury mit diesem Gegenargument auseinandersetzt[1]: aus *πᾶσιν* scheine Kenntnis erster Hand für den ganzen Abschnitt zu folgen, während die »Wir«-Stücke aussetzen. Aber – so meint Cadbury – es gibt Gründe für den Gedanken, daß dieser Teil der Apg einheitlicher ist, als die Pronomina andeuten. Oder *πᾶσιν* übertreibe. Aber damit ist nichts gewonnen. Denn es geht ja nicht bloß darum, ob Lukas dem Paulus nur da persönlich gefolgt ist, wo sich das »Wir« findet. (Wer das freilich leugnet oder meine eigne Erklärung ablehnt, der hat freilich dann Mühe, den Übergang ins »Wir« in diesen Stücken zu erklären. Genauer: der kann dann keinen Grund für diesen Übergang angeben.) Das Wort *ἄνωθεν* im Sinne von »seit langem« bringt nämlich die Exegeten, die diesen Sinn verfechten, erst recht in die Klemme. Angenommen nämlich, Cadbury und Dupont hätten recht und das Sätzchen bedeute: »(mir), der ich seit langem allem sorgfältig gefolgt bin« und beziehe sich auf die zweite Actahälfte, dann wird das Ganze sinnlos: denn Lukas würde hier im Vorwort zum dritten Evangelium nur seine Qualifikation als Geschichtsschreiber der zweiten Actahälfte nachweisen, aber über die Qualifikation als Geschichtsschreiber der historia Jesu gar nichts aussagen.

Nimmt man alle die hier vorgetragenen Argumente zusammen, dann ergibt sich deutlich: Lukas macht hier klar, inwiefern er als Darsteller der Geschichte Jesu, als Verfasser des Lukas-Evangeliums qualifiziert ist. Das weist er nach, indem er darauf hinweist, daß er allem von Anfang an genau nachgegangen ist – von der Kindheitsgeschichte Jesu an! Nur bei dieser Auslegung macht man mit dem Wort *πᾶσιν* ernst und kann das Wort »sorgfältig« sinngemäß unterbringen. Nur so – und damit kommen wir zum Schluß – bleiben wir in der Richtung der Forschung.

Denn sie ist – das wird nun im Rückblick deutlich – doch sehr folgerichtig verlaufen. Das »Wir« in der Apg hat sie immer neu angeregt und weitergetrieben. Daß es auf Augenzeugenschaft hinweist, darin blieb sie mit sich einig. Aber dieser Augenzeugen»bericht« konnte eine »Quelle« sein, die der Verfasser eingearbeitet hat, oder seine eigenen Notizen. Die Einheit des Stils in den »Wir«-Stücken und dem Rest der Apg schien für das Zweite zu sprechen. Man konnte sie jedoch auch dahin deuten, daß der Verfasser seine Quelle stilistisch überarbeitet hat, und das Verhalten des Lukas zum Markustext wies in die zweite Richtung. Wenn aber das »wir« sogar der Bearbeitung angehörte – dieser Gedanke ist der entscheidende Fortschritt, den Dibelius brachte –, dann fragte es sich, warum der Autor

[1] CADBURY aaO, 131.

das »Wir« gerade an diesen Stellen so plötzlich einsetzen und z. T. sel rasch verschwinden läßt. Dibelius zog aus seiner (damals gängigen) Vo stellung von Widmung und Büchermarkt den Schluß, der Arzt Lukas hal mit dem »Wir« andeuten wollen, daß er an diesen Partien der Paulusre sen selbst teilgenommen habe. Da sich aber diese Voraussetzungen vo der Bedeutung der Widmung und den Erfordernissen des Büchermarkt als irrig erwiesen, müssen wir uns nach einem anderen Grund umsehe der das »Wir« verständlich macht. Die neue Lösung war schon vorbe reitet. Einerseits durch die Vermutung Nocks, daß für die verschiedene Abschnitte der paulinischen Reisen mehrere »documents« vorhande waren und nicht nur (wie Dibelius mit seiner Lehre vom einen große Itinerar angenommen hatte) ein einziges. Andererseits hatte schon Dib lius selbst die Möglichkeit gesehen (wenn auch zunächst nur für die Rom reise), daß der Autor mit dem »Wir« die Augenzeugenschaft eines Ge währsmannes kenntlich machte. Diese beiden Gedanken haben wir durch geführt[1] mit dem Ergebnis: auch anscheinend wörtlich übernommen Stücke aus einem Itinerar sind in Wirklichkeit vom Verfasser der Ap überarbeitet und durchgeformt. Zugleich haben wir uns zu erklären ve sucht, warum Lukas das »Wir« nur so sparsam gebraucht (seine Quelle hätten es ihm wahrscheinlich erlaubt, es öfter und auf längeren Strecke anzuwenden): es dient einmal dazu (Kap. 16), einen entscheidende Augenblick in der paulinischen Mission historisch zu sichern; zum an dern kann es den Leser sich unmittelbar mit dem Leben des Paulus ve bunden fühlen lassen (Kap. 20 f; 27 f.). Aber da Lukas (von wenigen An sätzen abgesehen) das »Wir« nicht mit der Schilderung des paulinische Handelns und Redens verbindet und da Paulus der eigentliche Mittelpunk der zweiten Actahälfte ist, ließ sich das »Wir« im zweiten Sinne nur i Abschnitten verwenden, die keine besonderen Paulustaten berichteter Hätte Lukas das »Wir« schriftstellerisch mit der Geschichte des Paulu verbunden, dann wäre nicht eine Geschichte des Paulus, sondern ei Paulusroman entstanden. Aber Lukas ist, trotz seiner nicht geringen E zählungskunst[2], kein Romanautor, sondern ein Historiker[3].

---

[1] In unserem Kommentar zur Apg, 77 f., hatten wir drei Möglichkeiten angeführ wie sich Lukas Informationen beschaffen konnte: a) selbst hinreisen, b) durch Re sende Erkundigungen einziehen, c) brieflich Auskunft erbitten. Daß Lukas ta sächlich die Routen des Paulus ganz oder teilweise wiederholt hat, haben wir nic behauptet.

[2] Das klingt vielleicht übertrieben, wenn man die primitiven Mittel bedenkt, m denen Lukas arbeitet. Aber es kommt nicht auf sie an, sondern auf die Wirkun die er damit zu erzielen weiß.

[3] Das schließt nicht aus, daß er auch einmal eine ganze Szene erfindet, wie d Gespräch des Festus mit Agrippa 25, 13–22 und die anschließende Verhandlun

Gottesgerechtigkeit bei Paulus[1]

von

Ernst Käsemann

Der Römerbrief stellt die gesamte Verkündigung und Theologie des Paulus unter das eine Thema der sich offenbarenden Gottesgerechtigkeit. Damit erhält zweifellos die unverwechselbar paulinische Botschaft Mitte und Namen, welche ihre Eigenart aus dem übrigen Neuen Testament am deutlichsten herausheben. Umgekehrt konzentriert sich aber auch die Problematik der paulinischen Theologie in diesem Thema, wie ich in einem ersten Abschnitt kurz in Erinnerung bringe. Denn nur, wo diese Problematik klar vor Augen steht, kann man zu jener präzisen Interpretation gelangen, die gerade hier erforderlich und nach meiner Meinung ungeachtet mannigfachster Versuche noch immer nicht befriedigend gelungen ist.

Die Schwierigkeiten beginnen bereits mit der Frage, ob die Genetivkonstruktion *δικαιοσύνη θεοῦ* subjektiv oder objektiv aufzulösen ist, also die Gott eignende und von ihm ausgehende oder die Gott gegenüber geltende und von ihm uns geschenkte Gerechtigkeit meint. Es läßt sich nicht bestreiten, daß das Gefälle der paulinischen Aussagen wie die uns bestimmende reformatorische Tradition für den genetivus objectivus spricht. Phil 3, 9 stellt betont und gleichsam, wie man gesagt hat, in authentischer Interpretation die *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ* der eigenen Gerechtigkeit gegenüber. Durch das *δικαιοῦσθαι* wird nach Röm 2, 13 der Stand *παρὰ τῷ θεῷ* gekennzeichnet. Die grundlegende Alternative zwischen Gerechtigkeit aus oder durch Glauben oder aus den Werken wird allein aus dieser Perspektive begreiflich, und Röm 5, 17 redet so ausdrücklich von der *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*. Gleichwohl sollte man sich mit diesen

[1] Kurzvortrag auf dem Oxforder Kongreß über »The New Testament to-day« am 14. 9. 1961. Die natürlich stattfindende exegetische und systematische Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen konnte in diesem Rahmen nicht ausdrücklich geführt werden. So sind auch die Konsequenzen des eigenen Verständnisses mehr angedeutet als entfaltet.

höchst eindrucksvollen Argumenten nicht zu schnell zufrieden geben. Ist es wirklich unbegründet, daß Paulus emphatisch von der Gottesgerechtigkeit statt von der göttlichen, uns geschenkten, zugesprochenen rechtfertigenden Gerechtigkeit spricht? Darf man übersehen, daß die *δικαιοσύνη θεοῦ* in Röm 1, 17; 10, 3ff. personifiziert als Macht erscheint, in dem hymnischen Zitat 1. Kor 1, 30 darum mit Christus identifiziert werden kann, in 2. Kor 5, 21 die Realität der erlösten Gemeinde beschreibt und in unbestreitbarem genetivus subjectivus mindestens in Röm 3, 5. 25f. Gottes eigenes Handeln und Wesen charakterisiert? Äußert sich darin bloß Inkonsequenz des Apostels, deren Ursachen dann jedenfalls noch aufgehellt werden müßten, oder wird in der aufgezeigten Spannung eine tiefgreifende Sachproblematik sichtbar, deren rechtes Verständnis von vornherein über jede weitere Interpretation positiv oder negativ entscheiden läßt?

Die Frage mag zunächst offenbleiben. Mit dem Aspekt der Gottesgerechtigkeit als Gabe sind bekanntlich erhebliche Auslegungsschwierigkeiten verbunden, die gleich zu Beginn mitbedacht werden müssen. Wieder gehe ich von einem unbezweifelbaren Tatbestand aus: Fast durchweg wird diese Gabe als bereits gegenwärtig von uns empfangen, in und durch uns wirksam beschrieben, und 2. Kor 9, 9f.; Phil 1, 11 nennen sogar ihre Frucht. Um so mehr fällt auf, daß Gal 5, 5 sie als Hoffnungsgut betrachtet und ihre endgültige Verwirklichung noch ausstehen läßt. Wir stoßen damit von unserm Thema her auf jenes Phänomen, das man nicht ganz glücklich als die doppelte Eschatologie des Paulus bezeichnet. Auch die Gottesgerechtigkeit unterliegt dem Doppelaspekt, daß das Heil und die Heilsgüter bald als mit Glauben und Taufe gegenwärtig, bald als erst durch die Parusie endgültig realisiert erscheinen. Mehr noch, die Dialektik von Haben und nicht völlig Haben wird hier in die Gegenwart des Christenstandes hineinprojiziert. Denn die in Röm 4 und Gal 3, 6 technisch gebrauchte Formel *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* besagt ja, daß man die Gerechtigkeit irdisch nur als zugesprochene, stets angefochtene und zu bewährende Gabe, also im Zeichen der Verheißung und Anwartschaft hat. Paulus exemplifiziert das Phil 3, 12 an sich selbst: »nicht daß ich es schon ergriffen hätte oder schon vollkommen wäre, ich jage ihm aber nach, ob ich es ergreifen möchte, weil ich ja von Christus Jesus ergriffen bin.« Auch die Gabe der göttlichen Gerechtigkeit stellt uns also nicht an das Ziel, sondern auf den Weg. Sie wird uns so gegeben, daß sie zugleich immer vor uns liegt und neu ergriffen werden muß. Man mag ebenso von Röm 5, 6–10 her formulieren: Sie hat uns, ehe wir sie ergreifen, und wir behalten sie nur so lang, wie sie uns hält. Die Gabe hat demnach selber Machtcharakter. Was das konkret bedeutet, ist völlig klar. Paulus

kennt keine Gabe Gottes, die uns nicht zum Dienst verpflichtete und unsern Dienst ermöglichte. Nicht bewährte und weitergegebene Gabe verliert ihren spezifischen Gehalt. Offensichtlich ist dabei der Aufbruch in die jeweils neue Zukunft des Empfangens und Ergreifens und die darin erfolgende Wandlung der Gabe in den Dienst von Gal 5, 5 her als Spiegelung dessen zu begreifen, daß die endgültige Gottesgerechtigkeit noch aussteht.

Noch nicht geklärt ist freilich, inwiefern diese Feststellungen notwendig aus dem Wesen der göttlichen Gabe folgen. Keinesfalls darf man idealistisch antworten, die Gabe sei letztlich das Prinzip unserer Berufung, das wir mit unserm Tun stets neu und konkret zu verwirklichen hätten. Denn dann würde sie als Gesetz mißverstanden, und die Werkgerechtigkeit müßte unweigerlich an die Stelle der Glaubensgerechtigkeit treten. Doch ist es auch nicht in den Texten begründet, wenn man gelegentlich meinte, zwischen Anfangs- und Endgerechtigkeit oder Glaubens- und Lebensgerechtigkeit unterscheiden zu sollen. Das verrät vielmehr genau so wie die Unterscheidung zwischen ethisch-juridischer und sakramentalmystischer Anschauungsweise, die frühere Generationen vornahmen, einzig die Aporie, in welche der Apostel hier seine modernen Leser stürzt. Paulus, der in Röm 4 zweifellos Gottes *δικαιοῦν* als forensischen Akt des Gerechterklärens beschreibt, hat Röm 5, 19 ebenso entschieden gesagt, daß der Stand in der Gerechtigkeit aufgerichtet worden sei. Er hat diesen Stand besonders deutlich in den hymnisch-liturgischen Stellen Röm 8, 30 und 1. Kor 6, 11 als die Realität der durch das Taufgeschehen gewandelten Existenz charakterisiert und die nova obaedientia des Christen in ihm begründet, wie es auch dem Aufbau des ganzen Römerbriefes entspricht. Nicht einmal Rechtfertigung und Heiligung lassen sich sachlich oder chronologisch trennen. Der in Röm 6, 11ff. und Röm 12–14 paränetisch dargestellte christliche Gottesdienst im Alltag der Welt, der den jüdischen und heidnischen Kult ablöst, ist die Manifestation der Gottesgerechtigkeit auf Erden, jene *δουλεία τῆς δικαιοσύνης*, die allein von den Beschenkten und in die Freiheit der Gotteskindschaft Gestellten vollzogen werden kann. Es mag genügen, vorläufig die Analyse bis hierhin zu führen. Es ging mir zunächst nur darum, an die mit der paulinischen Rechtfertigungslehre sich verbindenden Spannungen und an die sich in ihr bekundende theologische Dialektik zu erinnern. Mit Recht wird man solche Dialektik von da aus erklären, daß der Apostel in der Doppelfront gegen Nomismus und Enthusiasmus steht und sich jeweils des einen Gegners mit der Terminologie und Motivation des andern erwehrt. Unser Problem ist jedoch, aus welcher einheitlichen Mitte heraus er präsentische und futurische Eschatologie, »gerecht erklären« und »gerecht machen«,

Gabe und Dienst, Freiheit und Gehorsam, forensische, sakramentale un ethische Betrachtungsweise miteinander verbinden konnte. Nur dann wenn das völlig klar beantwortet ist, läßt sich auch sagen, ob wir dies Dialektik noch nachvollziehen können und müssen. Dabei darf man sic mit Teillösungen nicht begnügen, selbst wenn sie richtig sind, und ve absolutiert man, wie das häufig geschehen ist, die Teilaspekte, zerstö man die paulinische Dialektik.

Ich leite meinen eigenen Interpretationsversuch mit der Feststellun ein, daß die Wendung *δικαιοσύνη θεοῦ* keine paulinische Schöpfung is Wie sie unabhängig in Mt 6, 33 und Jak 1, 20 erscheint, läßt sie sich al testamentlich bis zu Dt 33, 21 zurückverfolgen. Zwei Zitate mögen be legen, daß sie im Spätjudentum weiterlebte. In dem ursprünglichen Tex Test. Dan 6, 10 heißt es [1]: *ἀπόστητε οὖν ἀπὸ πάσης ἀδικίας καὶ κολλήθητ τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ*, ebenso im qumranischen Sektenkanon XI, 12 »Wenn ich strauchle durch die Bosheit meines Fleisches, liegt mein Rechtfertigung in der Gerechtigkeit Gottes.« Die Bedeutung dieser Fest stellung wird zumeist gar nicht gesehen und bedacht. Methodisch ist j aus der Tatsache, daß Paulus eine feste Formel übernimmt, zu folgern, da seine Wendung von der Gottesgerechtigkeit nicht von vornherein de allgemeinen Begriff *δικαιοσύνη* subsumiert und damit ihrer Eigenart be raubt werden darf. Natürlich ist es außerordentlich belangreich, da Gottes Heilshandeln vom Apostel nun eben als Gerechtigkeit gekennzeich net wird, und wir müssen uns abschließend thematisch mit diesem Sach verhalt befassen. Von Anfang an will auch beachtet werden, daß im alt testamentlich-jüdischen Bereich Gerechtigkeit primär nicht eine per sönlich-ethische Qualität, sondern eine Relation meint, ursprünglic nämlich die Gemeinschaftstreue und im Prozeß die wiederhergestellt »Geltung« des für unschuldig erklärten Gliedes der Gemeinschaft [1]. Nu wird sich jede Interpretation, welche vom allgemeinen Begriff und seine speziell juridischen Verwendung ausgeht, zwangsläufig am Charakter de Gerechtigkeit als Gabe und faktisch an der Anthropologie orientieren Die von Paulus übernommene Formel spricht jedoch zunächst vom Heils handeln Gottes, das sich in der Gabe niederschlägt, ohne darin völlig au zugehen. Selbstverständlich wird der ganze Nachdruck auf die Gab fallen, wenn Glaubens- und Werkgerechtigkeit scharf kontrastiert we den müssen. Nur sollte darüber nicht übersehen werden, daß die Wen dung »Gottesgerechtigkeit« den andern Wendungen der Kraft, der Lieb des Friedens, des Zornes Gottes parallel läuft, die ebenfalls personifizie

[1] Vgl. dazu A. Oepke, *Δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus in neuer Beleuchtung, ThL 78 (1953), Sp. 260ff.

[2] Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1953, S. 268ff.

rend gebraucht werden und göttliche Macht bezeichnen können. So sprechen Röm 1, 16 und 3, 21 von ihrer Offenbarung als ihrer irdischen Epiphanie, wird sie in Röm 10, 6 redend und handelnd dargestellt und erscheint sie in 1. Kor 1, 30 geradezu als die Manifestation des Christus, in 2. Kor 5, 21 als die der Gemeinde. Nicht grundlos wird in Röm 5, 21 vom *βασιλεύειν* der Gnade durch Gerechtigkeit, in Röm 6, 13 und 2. Kor 6, 7 von der militia, in Röm 6, 19 f. von der *δουλεία*, in 2. Kor 3, 9 von der *διακονία* der Gerechtigkeit gehandelt und all das in der charakteristischen Wendung von Röm 10, 3 zusammengefaßt: »der Gerechtigkeit gehorsam werden«. Darin zeigt sich, daß Paulus den mit der Formel als solcher gegebenen, durch die Parallelen bestätigten Aspekt der Gerechtigkeit als Macht festgehalten hat. Zur Gabe wird die Macht, wenn sie von uns Besitz ergreift und dabei gleichsam in uns eingeht, so daß wie in Gal 2, 20 gilt: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.« Von da aus wird die doppelte Ausrichtung der Genetivkonstruktion begriffen: Die hier mitgeteilte Gabe ist nicht und nie von ihrem Geber ablösbar. Sie partizipiert am Charakter der Macht, sofern in ihr Gott selber auf den Plan tritt, und mit ihr auf dem Plane bleibt. So ist mit ihr unablösbar auch Anspruch, Verpflichtung und Dienst verbunden. Wenn Gott auf den Plan tritt, erfahren wir selbst in seinen Gaben noch seine Herrschaft, sind gerade seine Gaben die Mittel, welche uns seiner Herrschaft einordnen und damit in Verantwortung stellen. Die so verbreitete Betrachtungsweise der Gottesgerechtigkeit als göttlicher Eigenschaft kann als irreführend jetzt abgelehnt werden. Sie entstammt griechischer Theologie, welche über die Eigenschaften Gottes spekuliert, widerspricht der alttestamentlich-jüdischen Grundbedeutung von Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue und scheitert daran, daß man die Übertragung einer göttlichen Eigenschaft auf den Menschen nicht überzeugend begreiflich machen kann. *Δικαιοσύνη θεοῦ* ist für Paulus wie für das Alte Testament und Judentum nomen actionis, handelt also nicht von dem an sich seienden, sondern von dem sich offenbarenden Gott.

Der entscheidende Schritt auf dem Wege, Paulus angemessen zu verstehen, erfolgt erst dann, wenn man der unlöslichen Verbindung von Macht und Gabe in unserm Begriff innewird, und man muß sich wundern, daß diese Feststellung nicht längst als selbstverständlich gilt. Geht es dabei doch um ein Grundphänomen der gesamten paulinischen Theologie. Einige Beispiele mögen die Variationsbreite des Sachverhaltes dartun: Wie nach 2. Kor 12, 9 und 13, 3 f. die Gotteskraft zugleich als Gabe in uns wirkt, so ist der Totenauferweckung schaffende Geist zugleich das uns geschenkte *πνεῦμα ἐν ἡμῖν*, gibt sich Christus, den Paulus doch als Weltenherrn preist, nicht nur für uns dahin, sondern wohnt und lebt auch in uns.

Meint χάρις primär die Gnadenmacht, so konkret deren Individuation i dem uns verliehenen χάρισμα. Die Agape Gottes ist in Röm 8, 39 d Macht, von der uns nichts zu scheiden vermag, in Röm 5, 5 die in uns Herz gegossene Gabe. Erscheint das Evangelium in 1. Kor 9, 19 a Ananke über dem Apostel und in 2. Kor 2, 14ff. als Macht zum Lebe oder zum Tode, so daß Röm 1, 16 es ausdrücklich als δύναμις θεοῦ b zeichnet, so werden wir doch seiner im Kerygma teilhaftig und kan Paulus von »seinem« Evangelium sprechen. Das Abendmahlselemen σῶμα χριστοῦ gliedert uns nach 1. Kor 10, 16 dem Christusleibe der Kirch ein. Die paulinische Anschauung wird von da aus verständlich, da Macht sich stets realisieren will und muß. Sie tut das am stärksten, wen sie nicht außerhalb von uns bleibt, sondern in uns eingeht und uns d mit, wie der Apostel sagt, zu ihren Gliedern werden läßt. Die immer wi der »mystisch« genannte Vorstellung von dem in uns wohnenden Chr stus oder Geiste mag tatsächlich ihrer Ausdrucksweise nach aus der An logie zu Anschauungen und Formeln hellenistischer Mystik zu erkläre sein. Sachlich steht sie jedoch nicht im mindesten zu der anderen vo Christus extra nos in Widerspruch, sondern radikalisiert sie noch: Her schaft über uns verwirklicht sich ganz, wenn sie Gewalt auch über unse Herz gewinnt und uns in ihren Dienst nimmt. Umgekehrt ist alle Gab welche nicht mehr als Präsenz ihres Gebers gedeutet wird und daru den Charakter des Anspruchs behält, mißbrauchte und zu unserm Unhe wirkende Gnade. Rechtfertigung und Heiligung müssen deshalb zusam menfallen, wenn anders Rechtfertigung dieses ist, daß Christus d Macht über unser Leben ergreift. Gleichzeitig schließt das nun gewor nene Verständnis jedoch die Möglichkeit der Werkgerechtigkeit und d Pochens auf die eigene Leistung aus. Der gleiche Herr, der uns zu se nem Dienst beruft, ermöglicht diesen Dienst auch und fordert ihn s daß seine Gabe weitergegeben wird. Beim Werkzeug der Gnade kan man nicht sinnvoll mehr von eigener Leistung sprechen. Hier gi immer: »Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn.« So bestel auch keine wirkliche Spannung zwischen Sakrament und Ethik meh Der in und mit der Taufe in der Gabe seines Geistes, also der Herrscha setzenden Macht, von uns empfangene Herr treibt uns eben als unser He in den Aufbruch zu stets neuem Dienst und in immer neue Zukunft. W sind nun ja nicht mehr für uns selber da und können so nicht einmal b dem verweilen, was wir empfangen haben. Nur indem wir unterwe bleiben und täglich neu in die Herrschaft Christi gerufen werden, ble ben wir in der empfangenen Gabe, und bleibt diese in uns lebendig u mächtig. Wenn man heute vielfach das Verhältnis zwischen paulinische Indikativ und Imperativ mit der Formel »Werde, der du bist« b

schreibt, so ist das zwar nicht falsch, aber angesichts der Herkunft dieser Formel aus dem idealistischen Denken auch nicht ungefährlich. Paulus ging es primär nicht um den Christen in einer nur abstrakt denkbaren Vereinzelung, geschweige denn um die christliche Persönlichkeit. Daß man nur als einzelner glaubt, besagt, daß man Verantwortung hier wie im Dienen nicht von sich abschieben kann. Doch ist es mir völlig unmöglich zuzugeben, daß die Theologie und das Geschichtsbild des Paulus am Individuum orientiert sei[1]. Es rächt sich eben, wenn Gottesgerechtigkeit ausschließlich als Gabe verstanden wird, weil dann notwendig die paulinische Anthropologie in den Sog individualisierender Betrachtungsweise gerät. Der Sinn des paränetischen Imperativs als der Konsequenz und Bestätigung des Indikativs wird viel besser durch die Formel beschrieben: Bleibe bei dem dir gegebenen Herrn und in seiner Herrschaft, wie es in den johanneischen Abschiedsreden konstitutiv um die Frage des »Bleibens« geht. So eben wird der Christ dann auch, was er ist. Denn Existenz ist bei Paulus jeweils durch den Herrn bestimmt, dem wir gehören. Wenn in der Taufe Existenzwandel erfolgt und Gottes Wort neue Schöpfung setzt, so besagt das nichts anderes als Herrschaftswechsel. Der neue Herr trennt uns von dem, was wir zuvor waren, und er läßt uns niemals bleiben, was wir jeweils sind, weil er anders prima causa, aber nicht wirklich unser Herr wäre. Der Mensch ist nach diesem theologischen Zusammenhang nie in der Weise der Autonomie frei. Eschatologisch erhält er jedoch die Möglichkeit, zwischen regnum Christi und regnum Satanae zu wählen, und die Anfechtung stellt den Christen ebenso wie der Ruf der Predigt immer neu vor diese Wahl, so daß Christenleben zutreffend als ständiger reditus ad baptismum gesehen werden mag.

Von da aus löst sich nun auch die Spannung in dem Verhältnis von »gerecht erklären« und »gerecht machen«. Erblickt man in der Gottesgerechtigkeit nur eine isolierbare Gabe, muß es so aussehen, als spräche Gott uns prinzipiell etwas zu, das wir erst selber zu verwirklichen hätten, oder als verwandelte er unser Dasein naturhaft. Beide Male bleibt die paulinische Dialektik unbegriffen. Anders steht es dagegen, wenn der Machtcharakter der Gabe beachtet und Christi Herrschaft als eigentlicher Inhalt der Gabe erkannt wird. Nach 1. Kor 12, 2 ist Gottes Macht im Gegensatz zu derjenigen der Götzen nicht stumm, sondern an das Wort gebunden. Sie spricht in Liebe und Gericht zu uns, so daß wir ihren Willen erfahren, und stellt uns durch das Evangelium auf den durch sie bestimmten Platz »im Angesichte Christi«. In diesem nie anders als durch das Evangelium zu erlangenden Stande besteht die uns geschenkte Ge-

---

[1] Gegen R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, 1958, S. 47ff.

rechtigkeit. Sie ist die Möglichkeit des Zuganges zu Gott, in welcher w
nach Röm 5, 1f. Frieden haben, nach 2. Kor 5, 19ff. mit Gott versöh
sind. Ein Herr aber ist kein gesicherter Besitz und nicht unserer eige
willigen Verfügung unterworfen. Daß er für uns da ist, wird immer n
in der Weise der promissio erfahren, bestätigt sich immer nur dem der pr
missio trauenden Glauben, für den das *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* vo
Röm 4, 18 gilt. Auf der anderen Seite ist aber der Stand unter solch
Herrschaft kein Schemen oder ideologisches Programm. Nach Röm 1
6ff. verkündigt die Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zum Gesetz d
Nähe und Gegenwart der Gnade, und die nova oboedientia erweist, da
die promissio gehört und angenommen, Glaube rechtes Hören ist. D
göttliche promissio setzt also Realität. Daß solche Realität aber lebendi
bleibt und im Gehorsam der Stand coram deo – Paulus kann sowohl »i
Angesichte Christi« wie »in Christus« sagen! – innegehalten wir
bleibt an die Aktualität der promissio gebunden.

Ich habe bisher die Frage übergangen, weshalb Paulus das eschatol
gische Heilshandeln Gottes ausgerechnet als *δικαιοσύνη* und nicht durch
weg, wie er es gelegentlich ja tut, als *ἀγάπη θεοῦ* bezeichnet. Daß er da
bei in alttestamentlich-jüdischer Tradition steht, ist unbestreitbar, gib
aber doch nur den Ansatz zur Erklärung. Das Problem wird häufig ga
nicht aufgeworfen, so daß Gottesgerechtigkeit einfach als Heilshandel
und Heil definiert wird. Doch ist die paulinische Theologie durchreflek
tiert, und Naivität entspricht ihr am wenigsten. Weiter kommt man vo
der Einsicht, daß der Apostel in Röm 3, 25f., ein judenchristliches Be
kenntnisfragment zitierend [1], von der *δικαιοσύνη θεοῦ* als göttlicher Bun
destreue sprechen kann. Fragt man, warum das nicht häufiger geschieh
und das Zitat in V. 26 sogar korrigiert und jedenfalls kommentiert wird
so ist darauf zu antworten: Paulus denkt nicht wie die unmittelbar nach
österliche Gemeinde aus der Konzeption des erneuerten Bundes und de
heiligen Restes oder tut es nur selten und aushilfsweise. Für ihn ist Chr
stus eben nicht wie etwa für die Geburtsgeschichten des Matthäus de
zweite Moses, sondern der zweite Adam, der darum den neuen Bund un
die neue Schöpfung heraufführt. Insofern kann für ihn Gottesgerechtig
keit auch nicht mehr primär die göttliche Bundestreue gegenüber Isra
sein. Umgekehrt hat er nun aber doch in Röm 3, 25 das judenchristlich
Zitat aufgreifen und die Motive der *καινὴ κτίσις* und *καινὴ διαθήκη* pa
allelisieren können. Auch für ihn bleibt Gottes Gerechtigkeit, und zwa
geradezu in juridischem Sinne [2], *ἔνδειξις* der göttlichen Gemeinschaft

---

[1] Vgl. meine Exegetischen Versuche und Besinnungen I, 1960, S. 96ff.
[2] Vgl. W. G. Kümmel, *Πάρεσις* und *ἔνδειξις*, ZThK 49 (1952), S. 154–167.

treue, freilich nicht bloß Israel, sondern der ganzen Schöpfung gegenüber.

Im allgemeinen wird die paulinische Rechtfertigungslehre von der jüdischen dadurch abgehoben, daß man mit dem Gegensatz von Glauben und Werk den andern zwischen präsentischer und noch ausstehender oder sogar ungewisser Rechtfertigung verbindet. Es duldet nicht den mindesten Zweifel, daß Paulus auf die Heilsgegenwart den stärksten Nachdruck legt. Röm 1, 16 und 3, 21 allein würden es beweisen. Gleichwohl genügt es keineswegs, das festzustellen. Denn wie der Apostel in Gal 5, 5 von der noch ausstehenden Gerechtigkeit sprechen kann, so bekunden die Hodajoth von Qumran, daß bereits im apokalyptischen Judentum die gegenwärtige Manifestation der Gottesgerechtigkeit genau so betont wie bei Paulus gepriesen werden konnte. Die realized eschatology ist, wenn man das Stichwort überhaupt aufgreifen will, durchaus nicht das ausschließliche Merkmal der urchristlichen Verkündigung, und sofern sie Paulus kennzeichnet, steht er zunächst noch ganz im Bereich der Möglichkeiten und Realitäten wenigstens einer bestimmten Strömung jüdischer Apokalyptik. Natürlich scheidet seine Theologie von dieser die christologische Orientation. Nur kommt alles darauf an, deutlich zu machen, was das inhaltlich besagt, und es scheint mir, daß man das, nachdem uns die Hodajoth bekannt geworden sind, von einem allein oder vorwiegend durch die präsentische Eschatologie geleiteten Selbst- und Geschichtsverständnis aus nicht mehr zureichend kann. Gegenwart des Geistes erfuhren nicht bloß christliche Enthusiasten, sondern auch jüdische Apokalyptiker. Was die paulinische Theologie beiden gegenüber auszeichnet, ist vielmehr die unerhörte Radikalisierung und Universalisierung der promissio in der Lehre von der iustificatio impii. Jüdisch ist die Dam 20, 20 ausgesprochene Botschaft, »daß Heil und Gerechtigkeit aufgeht für die Gottesfürchtigen«, und selbst die Hodajoth bleiben selbstverständlich dem Denken im Bundesschema treu. Die Zusätze, mit denen Paulus interpretierend von der Gottesgerechtigkeit und ihrer Offenbarung *χωρὶς νόμου* spricht, sind das Merkmal seiner Theologie. Es ist ja nicht von ungefähr, daß nach dem Kontext von Röm 3, 22 und 8, 29 die durch den Sündenfall allen Menschen abhandengekommene *δόξα θεοῦ* mit der Gottesgerechtigkeit wiedergeschenkt wird und nach 2. Kor 3, 18 und 4, 6 jetzt in der *διακονία τῆς δικαιοσύνης* in die Welt strahlt. Es ist ebenso wenig zufällig, daß Paulus nach Röm 1, 18–3, 20 die Welt vor und außer Christus eben nicht unter der Güte und Langmut Gottes sieht, sondern unter dem Gericht des Zornes, das sich in Häufung der Schuld, Verstockung umd Verwerfung äußert, Juden und Heiden in gleicher Weise trifft und mit dem Evangelium zugleich offenbart wird.

Nur in solchem Rahmen kann er in Röm 9–11 auch von Gottes Gerec tigkeit gegenüber Israel sprechen. Zweifellos stellt Israel insofern eine Sonderfall dar, als es das Volk der Verheißung und der Gnadenerfa rungen und darin Urbild des homo religiosus schlechthin ist. Es muß e örtert werden, ob Gott sich diesem Volk und damit dem frommen Me schen gegenüber anders verhält als gegenüber der sonstigen Welt [1] und o seine Treue hier in immanenter Kontinuität erhalten bleibt. Die Kapit zeigen, daß das nicht der Fall ist. Wird doch in ihnen der Gang des ga zen Römerbriefes mit dem Aufweis der Freiheit Gottes, der Anklage d Schuldigen, der Feststellung ihrer Verwerfung und schließlich der ap kalyptischen Verheißung geradezu wiederholt. Fast triumphierend sum miert 11, 32: »Gott hat alle in den Ungehorsam beschlossen, auf daß sich aller erbarme.« Jedenfalls nicht darin ist Israel ein Sonderfall, da sich Gottes Gerechtigkeit an ihm anders als sonst erwiese. Vielmehr b kundet sich hier am deutlichsten und in schneidender Schärfe, daß d Weg des Heils immer nur über die iustificatio impii führt. Der Versuc sich kraft der frommen Werke und unter Berufung auf die Väter v Gott Geltung und eigene Gerechtigkeit zu verschaffen, kennzeichn noch mehr als der heidnische Götzendienst den Willen des Fleisches, Ur abhängigkeit gegenüber dem uns selber und ganz und stets beansprucher den Herrn zu erlangen, und verfällt darum dem Zorne Gottes. Go bleibt hier nicht Gott und der Mensch nicht Mensch, nämlich derjenig der Gottes Macht unterworfen und auf Gottes Gnade völlig angewiesen is Das Unterfangen, Gott gegenüber Selbständigkeit zu bewahren, ist d Grundsünde, wie immer es sich konkret äußern mag, und es wird imme in der Weise des *διὸ παρέδωκεν αὐτούς* von Röm 1, 24ff. beantwortet. D eschatologische Heil beginnt so mit der Offenbarung der Gottheit Gott und der Notwendigkeit der Menschwerdung des Menschen. In der neue Schöpfung wird auf die creatio ex nihilo zurückverwiesen und die resu rectio mortuorum vorgebildet. Die *καινὴ διαθήκη* ist eben nicht me einfach der erneuerte und ausgeweitete Sinaibund, und die *πίστις* ist i Zeichen, nicht der *νόμος*.

Gleichwohl hält Gott aber jene Treue, welche im Alten Testame צדקה heißt, dort wie im Judentum an den Bund gebunden ist und an d Röm 9, 4f. aufs kräftigste erinnert. Paulus hat trotz allem daran festgeha ten, daß Gott seine Gerechtigkeit zwar nicht im erneuerten, jedoch i neuen Bunde heraufführt, und deshalb das Motiv des Gottesvolkes a die Christenheit als das eschatologische Israel übertragen können.

[1] Vgl. meinen Artikel »Paulus und Israel« in »Juden, Christen, Deutsche 1961, S. 307–311.

denkt dabei an jene Treue, welche der Schöpfer über den Abfall der Geschöpfe hinweg seinem Werk der Schöpfung hält und mit der er seine Herrschaft über seine Schöpfung wahrt und neu begründet. So werden δικαιοσύνη θεοῦ und πίστις θεοῦ im Sinne solcher Treue in Röm 3, 3–5 verbunden, und zugleich tritt hier heraus, Gottesgerechtigkeit sei, was sie als Macht der iustificatio impii sein muß, nämlich Gottes Sieg im Widerspruch der Welt. An ihr wird zuschanden alle eigene Gerechtigkeit und jede menschliche Unbotmäßigkeit, während nach Röm 4, 17 das Nichtseiende ins Sein gerufen und die Toten lebendig gemacht werden. Christus ist der neue Adam, weil er als Schicksalsträger die Welt des Gehorsams heraufführt. Alles Gesagte läßt sich dahin zusammenfassen, daß δικαιοσύνη θεοῦ für Paulus die sich eschatologisch in Christus offenbarende Herrschaft Gottes über der Welt ist. Bedenkt man den griechischen Wortstamm, mag man auch sagen: jenes Recht, mit welchem sich Gott in der von ihm gefallenen und als Schöpfung doch unverbrüchlich ihm gehörenden Welt durchsetzt.

Stimmt das, ist die Gottesgerechtigkeit von Paulus nicht primär auf das Individuum bezogen und nicht ausschließlich aus dem Zusammenhang der Anthropologie her zu verstehen, wie man es tun muß, wenn man zuerst und allein ihren Charakter als Gabe beachtet. Wohl hat Paulus in polemischer Schärfe gegenüber dem jüdischen Schema vom Bundesvolk den Glaubenden und ihn allein als Empfänger des Heils herausgestellt. Doch entspricht die damit sichtbar werdende Kategorie des einzelnen Menschen ja dem auf die ganze Welt gerichteten, nicht mehr durch das Gesetz beschränkten Heilswillen für alle. Ebenso kennzeichnet es die paulinische Theologie, daß allein sie im Neuen Testament eine ausgeführte Anthropologie vorträgt, und man kann ihre Eigenart nicht erfassen, wenn man das nicht von vornherein und thematisch berücksichtigt. Umgekehrt ist aber diese Anthropologie nur ein Teil der paulinischen Theologie und hat als solcher in ihr eine bestimmte Funktion. Sie erweist die gegenwärtige Realität des auf die neue Schöpfung gerichteten Gotteshandelns in der irdischen Anfechtung. Die Glaubenden sind die in Gottes Herrschaft zurückgeholte Welt, die Schar unter dem eschatologischen Rechte Gottes, in welcher deshalb nach 2. Kor 5, 21 Gottes Gerechtigkeit irdisch manifest wird. Doch wird die theologische Perspektive verkürzt und damit selbst die paulinische Anthropologie mißdeutet, wenn man sich mit solcher Feststellung begnügt. Gerade die Rechtfertigungslehre des Apostels zeigt, daß Gottes Handeln in Christus wie in der Schöpfung der Welt gilt und die paulinische Dialektik von präsentischer und futurischer Eschatologie die christliche Existenz übergreift. Die Anthropologie ist nicht ihr eigentliches Anliegen. Paulus hat bewußt und unter apokalyptischem

Drang in der Weltmission seine Aufgabe gesehen. Eine Interpretatio
welche das aus den Augen verliert, gibt der Historie nicht, was ihr g
bührt, und reduziert auch die theologische Problematik, vor die Paul
uns stellt. Die präsentische Eschatologie des Apostels läßt sich nicht a
dem Zusammenhang der futurischen lösen, so wie die Gabe der Rech
fertigung nicht aus dem Zusammenhang isoliert werden darf, der v
der Gottesgerechtigkeit als heilsetzender Macht spricht. Paulus ist Ap
kalyptiker auch als Christ geblieben[1]. Seine Lehre von der *δικαιοσύ*
θεοῦ beweist das: Gottes Macht greift nach der Welt, und Heil der We
ist es, daß sie unter Gottes Herrschaft zurückgeführt wird. Eben daru
ist es Gottes Gabe und das Heil auch des einzelnen, daß wir der Gotte
gerechtigkeit gehorsam werden.

---

[1] Damit ziehe ich die in meinem Aufsatz »Die Anfänge christlicher Theologie
ZThK 57 (1960), begonnenen Linien weiter und begegne der von den Freund
E. Fuchs und G. Ebeling in der ZThK 58 (1961) geübten Kritik zunächst a
griffsweise. Zur Verteidigung langt es vorläufig noch nicht. Zeit muß ja nicht n
geschenkt werden, man muß sie sich auch lassen können. Das angefaßte Proble
ist jedenfalls genau so wichtig wie das des historischen Jesus und sollte vielleic
sogar vor diesem bedacht werden. Es wäre für unsere theologische Situation n
nützlich, wenn das entfachte Feuer nicht zu rasch gelöscht würde. Ob es auf eine
Scheiterhaufen brennt, wird sich zeigen. Es gibt ja auch Osterfeuer! –

Auf dem Weg zur Wiederentdeckung des Dienstes der Kirche in einer sich ändernden Welt — aus japanischer Sicht[1]

von

Masao Takenaka

1. *Die Schwierigkeit der Aufgabe*

Mit wenigen Ausnahmen haben die Länder in Asien in den letzten ünfzehn Jahren ihre Unabhängigkeit erlangt. Es vollzieht sich in ihnen in rascher Wandel aus der bäuerlichen, feudalistischen in die moderne ndustrielle Gesellschaft, aus der geschlossenen und hierarchischen in lie offene und gegenseitig abhängige Gesellschaft. Unter dem schweren Druck des Selbständigwerdens der Völker entsteht, ohne daß dafür geignete Fachkräfte zur Verfügung stehen, die ernste Aufgabe und das Problem der Bildung einer Nation. Wir Asiaten nehmen diesen revoluionären Prozeß nicht nur ernst, sondern sehen ihn auch als positiv an, la er die notwendige Bedingung des Wiederentstehens von wahrer Humanität schaffen wird. Sicherlich werden viele neue Probleme und Schwieigkeiten durch diesen revolutionären Prozeß entstehen (s. den Bericht iber christliche Verantwortung gegenüber den Gebieten des raschen sozialen Wandels: »Rascher sozialer Wandel; Schwierigkeit und Chance«, WCC, Genf, 1960). Wir können dem revolutionären Prozeß nicht ohne Vorbehalt zustimmen. Denn es ist klar: Das Evangelium ist nicht mit sozialem Wandel gleichzusetzen und Erlösung nicht mit Revolution. Dennoch ist dies zu betonen: Das erlösende Werk wird wenig bemerkt verden, wenn es nicht an dem Prozeß der rapiden sozialen Veränderung Anteil nimmt. Eine der Schwierigkeiten der Missionen und Kirchen von heute liegt in der Tatsache, daß sie angesichts der allgemeinen rapiden Veränderung der Gesellschaft dazu neigen, die richtige Sicht der Dinge zu erlieren, die in der biblischen Offenbarung begründet ist und zugleich u dem, was in der Gesellschaft geschieht, in Beziehung steht. Deshalb

[1] Vgl GERHARD ROSENKRANZ, Ostasienmission – unveränderter Auftrag in einer eränderten Welt. ZThK 57, 1960, 109–139.

besteht eine täuschende und verwirrende Situation in Beziehung auf di Angelegenheiten der Welt. Der eine ist so bedrängt durch den revoluti nären Wandel, daß er in das Extrem verfällt, sich nur mit der individue len Rettung zu befassen, ohne irgendeine Beziehung auf die soziale Un welt, in der der Mensch tatsächlich lebt – im Sinne eines individualistisc verstandenen Protestantismus und eines weltflüchtigen Pietismus. De andere ist so fasziniert durch die revolutionären Bestrebungen, daß e sich mit der radikalen, dämonischen Art der Veränderung völlig ident fiziert und so den Richtpunkt der christlichen Botschaft verliert. Er ge hört nicht nur zur Welt, sondern folgt ihr auch nach. Noch andere ve suchen, ihre Energie auf die Bildung und Erhaltung von institutionelle Kirchen zu konzentrieren. Sie weisen ihre Mitglieder an, sich von de Angelegenheiten der Welt fernzuhalten, da diese nicht nur Zeit in An spruch nähmen, sondern auch schmutzige Angelegenheiten seien. Die zeigt, wie nahe die Gefahr des christlichen Gettotums liegt.

Ich möchte den Satz eines indonesischen Bruders zitieren, der genau diese Sache betrifft: »Die Christen in Asien fragen heute nach der Be deutung dieser Veränderung für ihr christliches Leben. Sie suchen z verstehen, wie sie selbst diesen Strömen der Veränderung in ihrer geist lichen Pilgerschaft begegnen können. Für sie besteht die Versuchung sich in ein religiöses Schneckengehäuse zurückzuziehen, ebenso wie fü Christen in anderen Teilen der Welt, wenn sie mit der Veränderung kon frontiert werden. Manchmal sind wir von all den Veränderungen diese revolutionären Welt so überwältigt, daß wir uns abwenden und die Kirch zu einem Zufluchtsort vor dieser Veränderung machen möchten, inder wir sagen: 'Wenigstens die Kirche ist immer dieselbe'. Aber dies is falsch. Nur Christus ändert sich niemals. Aber dies ist etwas anderes. I Christus sind wir immer im Prozeß der Veränderung.«

Gewiß gilt, daß trotz des Zerfalls auf seiten der Welt die Liebe Gott zur Welt seit der Schöpfung bis zur Gegenwart unverändert ist, wie wi es durch die Offenbarung Jesu Christi wissen. Sicher ist, trotz der sich ve ändernden Situation der Welt, sein Auftrag unverändert, gesandt zu sei als Zeugen seiner Liebe. Aber für die Mission der Kirche besteht di schwierige Aufgabe darin: was Gott in der sich ändernden Welt tut, z entdecken, um seinem verändernden Werk mit Gehorsam und Vertraue zu entsprechen.

2. *Theologische Perspektiven*

Es gab in der Vergangenheit verschiedene theologische Richtungen i Verständnis der Missionsaufgabe der Kirche in Beziehung auf die Welt. I der Geschichte der Mission entstand die neue Richtung oft als Reaktio

auf den alten Weg. Sie schritt aber weiter bis zum Extrem und rief so wieder andere Formen und Wege hervor. Man kann sagen, daß diese dialektische Entwicklung ein gesundes Zeichen für den Fortschritt der missionarischen Bewegung ist. Wir finden oft, daß frühere Befürworter der sozialen Aktion anfangen, die individualistische und persönliche Annäherung zu betonen, wenn sie sich der radikalen und allgemeinen sozialen Veränderung durch atheistische Kräfte gegenüber sehen. Oder wir finden ebenso den Fall, daß Leute, die früher weltflüchtige Pietisten waren, eine Stellung einnehmen, in der sie sich gänzlich mit der Bestrebung der sozialen Bewegung identifizieren. Ich glaube, daß eine solche Reaktion unvermeidlich ist, da wir stets die Vergangenheit kritisch befragen müssen, um denselben Fehler zu vermeiden und um die neue Form der Mission in der gegenwärtigen Situation festzulegen. Aber was mich tief bewegt, ist die Frage nach der theologischen Perspektive, auf welcher die Strategie der Mission der Kirche beruht. Die Frage, ob die Strategie und die Formen der Mission sich ändern sollten oder nicht, gründet sich nicht primär darauf, wie die Welt sich geändert hat oder wie die Mission in der Vergangenheit ausgerichtet war, sondern auf dem Verstehen des grundlegenden Rufes der Kirche in Beziehung auf die gegenwärtige Welt. Ich möchte ein wenig positiv ausdrücken, was ich damit meine. Einige der deutschen Missionsgesellschaften, die in Japan in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu arbeiten begannen, betonten in ihrem liberalen und humanistischen Verständnis des christlichen Glaubens die sozialen Belange. Sie vertraten eine Art sozialer Reform und Aktion, wie sie unter dem liberalen Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts vorherrschte. Es ist natürlich, daß es heute zu einer Reaktion auf diese frühere liberale Annäherung an die soziale Reform kommt. Doch wäre es ein schwerer Fehler, wenn wir infolge dieser Reaktion zu einer äußerst individualistischen Position kämen, die gleichgültig ist gegenüber den Angelegenheiten der Welt. Wir müssen das frühere Interesse am Sozialen im Licht der biblischen Theologie kritisch betrachten, um so die richtige Form der Beziehung zwischen der Kirche und der Welt zu entdecken. Um dies am Urchristentum zu erläutern: Zwar war die Kirche eine Minderheit, aber sie war eine kämpfende und schöpferische Minderheit in der ungeheuer mächtigen nichtchristlichen Welt. Sie ermutigte ihre Glieder, teilzunehmen an den Angelegenheiten der Welt, um das, was sie in Christus empfangen hatten, durch ihre Gegenwart in die Welt zu bringen. Sie war keine isolierte Minderheit, getrennt von der Welt, noch eine Minderheit, die sich anpaßte und der Welt nachfolgte. Sie war eine von der Welt bekehrte Minderheit, aber zugleich eine Minderheit, die in die Welt eindrang. Heute ist die Grundfrage der asiatischen Kirche, wie sie die Wirk-

lichkeit der neutestamentlichen Kirche als einer schöpferischen Minder heit in der asiatischen Umwelt in die Tat umsetzen kann.

Die asiatische Kirche muß sich wohl vor der Gefahr hüten, als ein sich anpassende Minderheit einer liberalen und synkretistischen Haltun gegenüber der Welt zu verfallen. Wir sollten nicht denselben Fehle machen, in den die liberalen sozialen Reformer in Beziehung auf die so zialen Probleme verfielen, indem sie das Evangelium ganz mit soziale Reform identifizierten und so den entscheidenden Punkt der christliche Botschaft verloren. Aber die größere Gefahr und Versuchung für di asiatische Kirche ist die, eine isolierte Minderheit inmitten der rapide sozialen Veränderung zu werden. So stellte D. T. NILES, der General sekretär der Ostasiatischen Christlichen Konferenz, auf der Eröffnungsver sammlung in Kuala Lumpur im Mai 1959 fest, daß »das Gettotum ehe als der Synkretismus die große Gefahr für die asiatische Kirche von heut ist«[1]. Eine ähnliche Bemerkung wurde von HANS RUEDI WEBER, den Sekretär der Abteilung für Laienarbeit im Weltkirchenrat, gemacht Nach seinem Besuch in Japan schrieb er: »Die japanische Geschichte de letzten 100 Jahre zeigt einige schlagende Beispiele, in denen Christe tatsächlich als schöpferische Minderheit gewirkt haben. Aber im allgemei nen kommt man eher zu dem Schluß, daß die gegenwärtigen Grundzüg und vorherrschenden Stimmungen in den organisierten Kirchen Japan das Wachstum solch einer schöpferischen Minderheit nicht fördern. All Kräfte sind heute auf die Bildung von christlichen Gemeinden konzen triert, die das Zentrum des Geschehens der meisten christlichen Gebet und Handlungen bleiben. Zu wenig Aufmerksamkeit schenkt man de Welt und dem, was Christus, der Herr über alle Dinge, heute inmitten de japanischen Gesellschaft tut... Man sagte mir, daß in Japan die 'Kon zentration auf die Gemeinde' der einzig vernünftige und mögliche We der Kirchen ist, um überhaupt eine Kirche zu haben; daß, wenn diese win zigen Minderheitenkirchen ihre Aufgaben in und für die Welt voll wahr nehmen würden, sie verloren gehen und völlig aufgelöst werden könnten Aber kann man wirklich eine lebende Kirche aufbauen, ohne zur gleiche Zeit voll teilzunehmen an Christi Dienst in der und für die Welt?«

Was wir in den asiatischen Kirchen heute brauchen, ist: die Wirklich keit der Kirche wieder zu entdecken und zu bezeugen, der Kirche, di eine Gemeinschaft von Zeugen in dem ganzen Reich des Lebens ist. Si ist eine Minderheit, die mit Vertrauen und Mut dem verändernden Wer Gottes in jedem Bereich des Lebens zu entsprechen hat durch die Gegen wart und Anteilnahme des Volkes Gottes an den Dingen der Welt.

---

[1] Ecumenical Review XI, 1958/59, 477.

3. *Zeugendienst in der modernen Gesellschaft*

In der Eröffnungsversammlung der Ostasiatischen Christlichen Konferenz war eines der Grundanliegen, das immer wieder auftauchte, die wichtige Rolle der Laienschaft als des Stoßtrupps der Kirche. Eine Botschaft der Versammlung beschrieb hinterher die Fragen, die sich durch die veränderte Situation in Asien erhoben hatten. Sie bekräftigte, daß Jesus Christus die einzig genügende Antwort auf diese Fragen sei. Und sie stellte fest: »Aber wir, seine Botschafter können diese Antwort nicht geben, wenn wir nicht dort stehen, wo die Menschen stehen, ihren Fragen begegnen und in ein wirkliches Gespräch mit ihnen eintreten. Das bedeutet, daß die Christen in alle Teile des Lebens unserer Völker hineingehen müssen: in die Politik, in sozialen und nationalen Dienst, in die Welt der Kunst und Kultur, um in wirklicher Partnerschaft mit denen, die keine Christen sind, zu arbeiten und um in allen diesen Bereichen Zeugen für Christus zu sein. Das bedeutet, daß jeder Christ erkennen muß, daß sein wichtigster Gottesdienst die tägliche Arbeit ist, die er in der säkularen Welt tut.«[1] Wie GERHARD ROSENKRANZ es beschrieben hat, haben wir die unveränderte Aufgabe, Zeugen zu sein in der sich verändernden Situation. Aber dies heißt nicht, daß sich nicht die Form der Mitteilung des Evangeliums ändern sollte. Unsere Grundfrage ist, wie diese unveränderte Aufgabe in dieser sich ändernden asiatischen Gesellschaft verwirklicht werden kann. Ich glaube, die neue Art der Mitteilung des Evangeliums wird erfaßt und gezeigt, wenn wir einerseits schauen auf das Wesen des Evangeliums selbst, das die einzigartige Weise der Mitteilung in dem Ereignis Jesus Christus bezeugt, und anderseits die Nöte der sich ändernden Welt verstehen, der die Kirche Antwort geben und dienen muß. Ich glaube, daß es in dieser modernen und vielfältigen Welt keine angemessene Mitteilung des Evangeliums ist, wenn man bloß die Botschaft darlegt. Die Welt ist nicht aufnahmefähig für das, was gesagt wird, mag der Ausdruck auch noch so schön sein. Sie ist es leid, von sehnsuchtsvollen Visionen und idealistischen Lehren zu hören. Sie ist aber höchst aufnahmefähig für etwas, was in direkter Beziehung zur konkreten Wirklichkeit des Lebens in der Welt geschieht. Wenn unser Evangelium keine ideologische Erklärung ist, sondern die Bezeugung des Ereignisses, in dem das Wort Fleisch wurde, so muß es in der Realität der Welt bezeugt werden durch das Leben und die Sendung des Leibes Christi. Wenn wir wirklich an die Herrschaft Christi über das ganze Reich des Lebens glauben, so müssen wir das in unserem Leben in der Welt erkennen und bezeugen. Und wenn seine Herrschaft sich in der

[1] Ecumenical Review XI, 1958/59, 450–451.

einzigartigen Form bezeugt, nämlich durch seine leidende Dienstbarkei indem er an der Last der Welt selbst auf Kosten seines Lebens Ante nahm, so müssen wir auch bereit sein, an seinem Leiden und dienende Amt in der und für die Welt teilzunehmen. Ich glaube, daß wir keir missionarische Gemeinschaft werden können, die einen wirklichen Di log mit der Welt führen kann, wenn wir nicht diese dienende Art d Kirche von heute in Beziehung auf die konkrete Wirklichkeit der sic ändernden Welt wiederentdecken. Es sollte klar festgestellt werden, da wir diese Richtung nicht deshalb einschlagen sollten, weil uns die ve änderte Welt dazu zwingt, sondern weil die Art des unveränderliche Rufes Gottes an die Menschen uns fordert, diese Form aufzunehmen ur in ein wirkliches Gespräch mit den Menschen der Welt zu treten. I dieser Hinsicht möchte ich noch einmal aus der Botschaft der Eröffnung versammlung der Ostasiatischen Christlichen Konferenz zitieren, die b tont: »Dies bedeutet ebenso, daß jede Gemeinde wissen muß, daß sie vo dem Herrn als dessen Stellvertreter in die Welt gestellt ist und daß s sich deshalb nicht vorwiegend mit sich selbst, sondern mit der Welt b schäftigen muß, indem sie ihre Glieder als Zeugen aussendet und al Menschen in die Familie Gottes einlädt. Ihr Pfarrer sollte einer sein, de jedes Mitglied für diesen Dienst in der Welt fähig zu machen sucht.«

4. *Neue Art von Laienausbildung und Engagement an der Front*

Was ich bisher angedeutet habe, ist noch im Allgemeinen, wenn nich im Abstrakten geblieben. Ich muß ein wenig ins Konkrete gehen, um z klären, was ich für die tatsächliche Situation hier in Asien sagen wollt Wenn die oben festgestellte Richtung, auf die die Kirchen in Asien hin tendieren, für die gegenwärtige Situation zutrifft, müssen wir eine ernst Frage erheben, nämlich: Wo haben wir eine konkrete und angemessen Ausbildungsmöglichkeit für die Laienschaft, um sie für das Zeugnis i ihrem täglichen Leben in der Welt auszurüsten? Wir haben Seminar zur Ausbildung von hauptberuflichen Pfarrern, wir haben Handbüche und Tagungen für die Lehrer kirchlicher Schulen. Aber wo haben w die Tagungen und Ausbildungskurse für die, die an dem Dienst Chris in der Welt teilnehmen als Verkäufer, als Gewerkschaftsführer, a Lokalpolitiker oder als Manager der kleinen und mittleren Industrie i Asien? Es ist unnötig zu sagen, daß wir nicht die westliche Form d Laieninstitute direkt auf die andere Situation in Asien übertrag können. Wir haben schon einmal solch eine Periode unkritischer kult reller Übertragung des westlichen Christentums gehabt. Aber das bede tet nicht, daß die Kirchen in Asien die Isolierung, sei es auf national oder regionaler Ebene, aufrechterhalten sollen. Es ist eine dringen

Notwendigkeit und ein aufrichtiger Wunsch bei den asiatischen Kirchen, nicht nur untereinander gegenseitig zu lernen, sondern auch innerhalb der weltweiten christlichen Gemeinschaft zu lernen, wie wir fähig werden können, die Laienschaft für die Aussage des christlichen Zeugnisses in der Welt auszubilden. Ich glaube fest, daß solch ein schöpferischer Ort des gegenseitigen Lernens selbst die richtige Form der gegenseitigen Hilfe der Kirchen ist.

Lassen Sie mich ein konkretes Beispiel geben. Vor kurzem veranstaltete der Nationale Rat der Kirchen in Japan eine dreiwöchige Tagung vom 3.–23. Oktober 1960 über »Die Kirche in der modernen Gesellschaft«. Es wurden je zwei Delegierte von fünf Nachbarländern eingeladen: Korea, Okinawa, Taiwan, den Philippinen und Hongkong. Zusammen mit den japanischen Teilnehmern und Dr. Hendrik Kraemer, der die Tagung leitete, hatten sie eine wirkliche Begegnung und lernten zusammen, wie sie in der modernen Gesellschaft Zeugnis geben können. Diese Tagung war unterstützt durch eine Gabe der Kirchen in Deutschland.

Mit Hilfe der Evangelischen Akademie probieren die Kirchen in Japan eine neue Art der Laienausbildung aus und ebenso eine neue Form des Gesprächs mit der japanischen Gesellschaft. Natürlich steht dies noch im Anfangsstadium, da das Programm erst gegen Anfang des Jahres 1960 begonnen hat. Aber etwa zwei Dutzend Tagungen, die dieses Jahr bei sorgfältiger Vorbereitung und Planung abgehalten wurden, haben gezeigt, wie fruchtbar die Begegnung der Kirche mit der modernen Welt ist. Es wird so ein konkreter Ort geschaffen, an dem die Kirche auf die Stimmen der Welt hören kann. Ebenso wird ein Ort geschaffen, um die Laienschaft für ihren Dienst in der Welt vorzubereiten. Und außerdem wird die Gelegenheit zum Gespräch bereitgestellt für die, die es nötig haben, einander zu kennen und zur wirklichen Liebe und zum Verstehen zu kommen. In einer der Tagungen über die soziale Verantwortung der Gewerkschaften fragte uns einer der Gewerkschaftsführer, nachdem er unseren aufrichtigen Wunsch verstanden hatte, ihre Leiden und Lasten zu teilen: »Warum tun Sie diese Arbeit?« Von da aus kamen wir ganz natürlich und spontan in ein Gespräch über die Bedeutung des christlichen Glaubens für die kämpfenden Männer und Frauen heute. Wahrscheinlich gibt es zwei Gebiete, die wir als die wichtigsten Felder betrachten können, auf denen die konzentrierte Bemühung der missionarischen Tätigkeit der Kirche in der sich ändernden Situation in Asien erforderlich ist: das eine besteht in Hinsicht auf die nichtchristlichen Religionen, das andere in der Ausbildung der Laienschaft für den Dienst in der täglichen Arbeit. Beides sollte in Beziehung und Zuordnung aufeinander getan werden, da beides aus der Realität der gegenwärtigen Welt kommt und beides im

Zusammenhang des einen Evangeliums gesehen werden muß. In diese Sinne ist es sehr bedeutsam, daß es ein Zentrum gibt, wie das christlic Institut für das Studium der Religion und der Gesellschaft in Indie in welchem Dr. PAUL DEVANANDAN und M. THOMAS zusammen arbeite

Es besteht fast die Situation des Kairos. Wie die schreiende Not unt der kämpfenden Minderheit der asiatischen Kirchen zeigt, ist die Zeit re dafür, daß das Zeugnis der Kirche durch die aktive Gegenwart der Laie in der säkularen Welt gestärkt wird und daß die Kirche in ein wirklich Gespräch mit der Welt kommt. Die Kirche muß dahin kommen, auf d Welt zu hören und sie zu verstehen, damit sie lieben, zur Welt spreche und ihr dienen kann. Ich glaube, daß es eine der dringendsten Aufgabe der Kirchen in der Welt ist, mitzuhelfen, daß diese Bemühung um Laie ausbildung gestärkt wird und daß solches Engagement der Kirchen a der Front ermutigt wird durch den Austausch von Personen und Idee wenn nötig, durch materielle Unterstützung und vor allem durch d Fürbitte in unserm Gebet. So kann die Kirche tatsächlich ihre sichtba Einheit bezeugen in dem gegenseitigen Lernen und im Dienst in Chr stus für die Welt.

Nachwort

von Gerhard Rosenkranz

MASAO TAKENAKA, Professor für Systematische Theologie an der chris lichen Doshisha-Universität in Kyôto, hat seinen Aufsatz auf Veranla sung von D. EBERHARD MÜLLER als eine Stellungnahme zu meinem Au satz »Ostasienmission – unveränderter Auftrag in einer veränderte Welt[1]« geschrieben. E. MÜLLER selbst fühlt, wie er mir brieflich mi geteilt hat, die Akademie von mir mißverstanden und hat die »Hauptmiß verständnisse« in seinem Brief zusammengestellt. Ich komme der Bitt des Herausgebers nach, mich zum Aufsatz M. TAKENAKAs und zu de Einwänden E. MÜLLERs zu äußern.

Der Christ hat, so fordert M. TAKENAKA, inmitten der revolutionäre Wandlungen der Welt heute seine Verantwortung gegenüber der sic rapide verändernden Gesellschaft zu verwirklichen. Es ist ihm also ve wehrt, sich in christlicher Selbstgenügsamkeit abzukapseln, aber er da

[1] ZThK 57, 1960, 109ff.

auch nicht der Gefahr erliegen, sich so weit mit der Veränderung zu dentifizieren, daß er den »Richtpunkt der christlichen Botschaft« verliert. Im 19. Jahrhundert war, wie M. TAKENAKA schreibt, das Christentum in Japan dieser Gefahr weithin erlegen. Damals waren jedoch nicht, entgegen seiner Angabe, »einige deutsche Missionsgesellschaften« in Japan tätig, sondern nur die eine deutsch-schweizerische Ostasien-Mission, und sie hat nicht »eine Art der sozialen Reform und Aktion« vertreten, sondern hatte ihre heute kritisch zu wertende Eigenart in der Übermittlung historisch-kritischer Theologie an die für westliche Wissenschaft aufgeschlossenen Gebildeten. In der Gegenbewegung zur einseitigen Pflege sittlicher und kultureller Elemente des Christentums durch die japanische Christenheit im 19. Jahrhundert sieht M. TAKENAKA heute ihre Tendenz, sich privater Seelenpflege hinzugeben.

Ich stimme den grundsätzlichen Darlegungen M. TAKENAKAS zu. Er ruft den christlichen Laien in seinem Lande auf, »in der modernen Gesellschaft« Zeugnis zu geben. Damit ist den Kirchen eine Aufgabe gewiesen, die sie mit allen erdenklichen Mitteln in Angriff nehmen müssen, und soweit sie dafür die Unterstützung der Kirchen im Westen begehren, sollen diese in zwischenkirchlicher Hilfe alles tun, ihnen zu helfen. In diesem Zusammenhang gewinnt die aus Deutschland übernommene Evangelische Akademie ihre Chance. Sie bedarf dafür inmitten eines Volkes, das in seiner Ganzheit dem Christentum ablehnend gegenübersteht, einer klaren Definition ihrer Aufgaben. Dazu gehört von vornherein der Verzicht, alles und jedes, was die Kirche unternimmt, so, wie es heute Gang und gäbe geworden ist, als Mission zu bezeichnen. Das gilt ganz besonders für die Verkündigung des Evangeliums in einem Volk, das unter 4 Millionen Einwohnern nur rund 600000 Christen hat. Hier ist, was E. MÜLLER für die Lage bei uns in Anspruch nimmt: eine »klassische missionarische Situation«[1]. Nichts liegt mir ferner, als zu verkennen, daß sich »die Form der Mitteilung des Evangeliums« entsprechend den Wandlungen der Welt ändern muß. Das ist für die moderne Mission – hier wirklich als »Heidenmission« gemeint – eine Selbstverständlichkeit, auch wenn sie sich in ihrer Praxis noch längst nicht überall durchgesetzt hat. Aber gerade die methodische Notwendigkeit, der damit die Verkündigung des Evangeliums unterworfen ist, zwingt ihre Träger, auf der Hut zu sein, daß der »Richtpunkt der christlichen Botschaft« nicht verlorengeht. Das gilt um so mehr, wenn eine Institution wie die Akademie, die die Maßstäbe für ihre Arbeit in einer sich wandelnden »christlichen« Welt gewonnen

---

[1] E. MÜLLER, Die Automatisierung des Bösen. In: E. MÜLLER, H. STROH, Seelsorge in der modernen Gesellschaft. Hamburg 1961, 12.

hat, in eine Welt gestellt wird, deren soziales Gefüge zwar auch von d
aus dem Westen kommenden Veränderungen in breitem Umfang b
rührt, aber heute noch durch Menschen verkörpert wird, die selbst d
wo sie sich areligiös geben, dem, worum es im christlichen Glauben geh
diametral entgegenstehen. TAKENAKA nennt unter »missionarischer T
tigkeit der Kirche« zwei Aufgaben: die eine »in Hinsicht auf die nich
christlichen Religionen«, die andere als »Ausbildung der Laienschaft f
den Dienst in der täglichen Arbeit«. Für die Laienausbildung sieht
einen geeigneten Ort in der Akademie. Der Christ soll in der konkrete
Situation, in der er u.a. in seinem Beruf steht, dazu beitragen, die g
samte soziale Struktur seines Volkes mit dem Geist Christi zu durch
dringen. Das gilt uneingeschränkt für die Länder des Westens, in dene
es der Christ mit Menschen zu tun hat, die, wenn sie seinen Glaube
nicht teilen, doch gleichen Wesens mit ihm sind und immerhin in ein
von christlicher Tradition erfüllten Atmosphäre leben. Hier ist es, m
gen die Widerstände noch so groß sein, auf dem Grunde eines gleich
gearteten Menschentums immer noch möglich, zur Wirkung zu brin
gen, worauf E. MÜLLER mit Recht großen Wert legt: den »Geist christ
lichen Zusammendenkens und Zusammenarbeitens«[1]. Anders in Japan
wo der Christ vereinzelt und verloren in einer Gesellschaft steht, di
nicht die geringsten Voraussetzungen für seinen Glauben und die sic
aus ihm ergebende Lebenshaltung bietet. Es gilt wirklich, die Tatsach
ernst zu nehmen, daß der Japaner in seiner Denkweise, in seiner gesam
ten Existenz von Grund aus anders ist als der Mensch des Westens. Christ
liche Verantwortung im Prozeß sozialer Veränderung zu verwirklichen
kann in Japan nur bedeuten: das soziale Gefüge auf eine neue Grundlag
stellen. Dazu kann der einzelne Christ nicht mehr tun, als durch sein
Existenz innerhalb dieses Gefüges ein Beispiel geben. Daß er, der selbe
ständig in Gefahr steht, in seinem »neuen Sein« von den Mächten seine
Japanertums überwältigt zu werden, in Gemeinschaft mit Glaubens
brüdern für seinen Zeugendienst gestärkt wird, dazu kann eine Laien
bildung in der Akademie unendlich viel beitragen; sie wird damit di
Kirchen in Japan immer neu an die Verantwortung mahnen, die sie ihren
Volk gegenüber haben.

In diesem Zusammenhang ist es zu bedauern, daß M. TAKENAKA di
von ihm zuerst genannte Aufgabe »missionarischer Tätigkeit der Kirche
so blaß formuliert hat. Er spricht von »nichtchristlichen Religionen«. E
gibt in Japan keine Religionen, die als Organisationen mit den bei uns da

---

[1] E. MÜLLER, Die Bedeutung der Diskussion für die Umkehr des Menschen
Ebd. 182.

für gebräuchlichen Kategorien zu fassen sind. Es gibt nur jene im Allgemein-Ostasiatischen wurzelnde japanische Geisteshaltung, die sich in einer Mehrzahl von religiösen Gebilden ausprägt und von diesen selbst zugleich geprägt wird. In sie sind alle Lebensgebiete, gerade auch das soziale Leben, eingeschlossen, d.h. sie sind in einem Sinne religiös, der weit über das hinausgeht, was wir im Westen darunter verstehen. Hier kann zweifellos christliche Entschlossenheit, »Leiden und Lasten zu teilen«, die Frage des Nichtchristen nach dem Warum wecken, und die Frage kann zum Anlaß werden, »spontan in ein Gespräch über die Bedeutung des christlichen Glaubens für die kämpfenden Männer und Frauen heute« zu kommen. Aber wir dürfen uns nicht täuschen: Ein solches Gespräch verpflichtet den nichtchristlichen Partner nicht. Diskussion ist für den Japaner ein Lebenselement, in dem er sich nur zu gern tummelt. Er ist für den christlichen Glauben als Gesprächsthema genauso aufgeschlossen wie für die Erörterung eines jeden anderen religiösen, philosophischen, sozialen oder politischen Problems. Er ist auch bereit, christliche Begriffe und Anregungen in seine Philosophie, seine sozialen und pädagogischen Programme, seine kultische Praxis zu übernehmen. Indem er sie benutzt, um damit Meinungen und Begriffe auszudrücken, die seinem Wesen und Denken gemäß sind, entmächtigt er sie. Beispiele solcher Aneignung finden sich ebenso zahlreich in der modernen japanischen Philosophie (z. B. bei K. NISHIDA) wie im Kultus buddhistischer Sekten. Hier wiederholt sich der gleiche Vorgang, dem einst der Buddhismus bei seiner Einführung in Japan erlegen ist und erliegen konnte, weil er zur Anpassung bereit war.

Diese Lage hat mich bestimmt, mit allem Nachdruck zu betonen, daß sich die Begegnung Japans mit Christus, wenn sie nicht in der Übernahme sittlicher, kultischer und kultureller Ideen und Übungen steckenbleiben soll, nur in der persönlichen Entscheidung des einzelnen für ihn vollziehen kann und daß die Mission zu allererst die Aufgabe hat, den einzelnen in diese Entscheidung zu führen, die ihm seiner Natur nach zuwider ist. Die Partner der Akademie auf ihren Gruppentagungen sind Figuren einer patriarchalischen Gesellschaft, die sich keiner Individualität und ihrer daraus erwachsenden Verantwortung gegenüber einem Ganzen bewußt sind, die vielmehr von ihr als einem geradezu sakralen Kollektiv umfangen werden. Darin hat sich nach maßgeblichem japanischem Urteil in 100jähriger Berührung Japans mit dem Westen kaum etwas geändert: »Die breite Öffentlichkeit besitzt schwerlich eine volle Vorstellung vom Individuum als sozialem Wesen.«[1]

---

[1] H. NAKAMURA, The Ways of Thinking of Eastern Peoples. Tokyo 1960, 313.

E. MÜLLER hat seinen Brief an mich mit folgenden Sätzen geschlossen:

»Mir scheint, daß wir uns in folgendem unterscheiden: Sie wollen den einzelnen Japar zu Christus rufen und ihn allerdings dann nachher zu einer Verantwortung in der Wer gemeinschaft rufen. Wir wollen christliche und nichtchristliche Japaner, die im Wer tag aneinander und miteinander sündigen, in ein gemeinsames Nachdenken über H und Unheil, Selbstgerechtigkeit, Schuld und Vergebung in ihrem alltäglichen Leben ruf und dann diejenigen, die sich durch diesen Ruf gewinnen lassen, dafür gewinnen, d sie Salz und Licht in ihrer Welt des Alltags werden und der Gemeinde hinzugetan werden

E. MÜLLER sieht mein Drängen auf die persönliche Entscheidung d einzelnen Japaners für Christus nicht, wie M. TAKENAKA, im Zuge ein weltflüchtigen Pietismus. Es liegt mir in der Tat völlig fern, für die j panische Christenheit einen isolierten geistlichen Bezirk in Anspruch z nehmen. Für irreführend hält E. MÜLLER meine Bemerkung, die Ak demie wolle die christliche Botschaft »nicht mehr an den einzelnen richten[1]. Er ist bereit zu sagen: »nicht mehr nur an den einzelnen« möchte aber darüber hinaus den Blick auf das eigentliche Ziel der Akad mie lenken:» Wir wollen nicht, daß die Konkretisierung des Evangelium sich nur in den mitmenschlichen Beziehungen der Wohnwelt vollzieh sondern auch in der Berufswelt.« Das ist im Blick auf unsere Gemeinde ein beachtliches Ziel. Im Blick auf Japan ist zu sagen, daß sich die Ak demie, soweit sie sich mit ihren kooperativen Unternehmungen an Glie der der Kirche wendet, zwar auch wieder an den einzelnen gewiesen is um ihn immer neu aus den Bindungen an sein geistig-soziales Erbe he auszuholen, daß sie vollends dort, wo sie es mit Nichtchristen zu tun ha beim einzelnen beginnen muß, wenn sie nicht in die Luft bauen will. Ic halte für Japan, im Gegensatz zu den Verhältnissen bei uns, auch heut noch die Wohnwelt für den grundlegenden Faktor der Gesellschaft. Si vermag noch immer den, der mit seinem Christusglauben ernst mach auszustoßen. Im übrigen wiederhole ich die statistische Angabe, die ic früher in dieser Zeitschrift mitgeteilt habe[2]; nach ihr besteht noch heut »zum größten Teil« das japanische Wirtschaftsleben »aus kleinen Ge schäften und Industrien, die in der Hand einzelner Familien sind«. I westlichem Sinn moderne Firmen »beschäftigen nur 20% der Arbeits kräfte«. Der feudalistisch-patriarchalische Geist, der die kleinen Betrieb kennzeichnet, herrscht auch noch in den großen Unternehmungen i bemerkenswertem Umfang.

Die Beziehung zwischen der persönlichen Entscheidung des einzelne für Christus und seiner Verantwortung in der Werkgemeinschaft – ei Begriff, der mir viel zu westlich zu sein scheint – möchte ich nicht, wi E. MÜLLER es deutet, in zeitlichem Abstand (»nachher«) sehen. Es geht

---

[1] ZThK 57, 1960, 136 f.

[2] ZThK 56, 1959, 120.

was auch den japanischen Christen immer wieder gesagt werden muß – in der Entscheidung für Christus nicht um das Auswendiglernen einer Lehre, die Christus verkündet hat, und die, wenn man sie sich angeeignet hat, im Berufsleben zu verwirklichen ist, sondern darum, daß der Japaner das ewige Leben annimmt, das in Christus erschienen ist. Es geht nicht – auch das muß in Japan immer wieder gesagt werden – um Leben als unbestimmte Regung, als beschwingtes Allgefühl, als Erkenntnis des Einsseins mit allen Lebewesen und Dingen, sondern darum, daß der Japaner in Kontakt mit dem Gottesleben tritt, das in Jesus von Nazareth geschichtliche Wirklichkeit geworden ist und das er allein im Evangelium findet, weil es das ewige Leben nicht in jener Unbestimmtheit gibt. Kämpft er sich zu dieser Lebensgemeinschaft zwischen einem Ich und einem Du, zwischen Gott und Mensch durch, dann wird ihm die Kraft der Wahrheit geschenkt, die nicht nur sein eigenes Ich umgestaltet, sondern ihm im Gehorsam gegen den, der der Retter der Welt ist, neue Wege weist, wie er seine christliche Existenz in einer nichtchristlichen Gesellschaft bewähren kann. Dann und nur dann erschließen ihm Wörter wie Sündigen, Selbstgerechtigkeit, Schuld, Vergebung den Sinn, dessen Kenntnis E. MÜLLER voraussetzt, der aber dem Japaner auch dort fremd ist, wo der Buddhismus ähnlich klingende Begriffe im Bereich seiner angepaßten Wahrheit zuläßt.

Zu meiner Kritik an seinem Ausdruck »Christen machen«[1] bemerkt E. MÜLLER, das Wort müsse aus dem Satz heraus verstanden werden, in dem er es im Gegensatz zu »Christen behalten« gebraucht habe. Dieser Satz besagt, die Akademie in Japan solle nicht »als neue Missionsgesellschaft auf das Feld treten«, die sich dann »ganz bestimmt in einer Sozialethik festrennen und letzten Endes keine *Christen machen*« werde, »genauso wie die Mission ..., wenn sie nur auf der Ortsebene arbeitet, keine *Christen behalten* wird, weil sie von der modernen Gesellschaft aufgefressen werden«[2]. Ich möchte zunächst noch schärfer formulieren: Mission »nur auf der Ortsebene« ist gar keine Mission; auch Arbeit in und an der Gesellschaft, sei sie modern oder archaisch, ist nicht Mission. Mission ist, was der Wortsinn besagt: Sendung zu den Menschen, die ohne Christus leben, ihre Gegenwart und Zukunft religiös sichern; Sendung in der Glaubensgewißheit, daß, wie es einst in der Erklärung der Jerusalemer Weltmissionskonferenz hieß, »alle Menschen für Christus geschaffen sind und ohne ihn nicht wirklich leben können«.

---

[1] ZThK 57, 1960, 139.

[2] E. MÜLLER, Die Evangelischen Akademien und ihr Verhältnis zur Äußeren Mission. Heidelberg 1959, 28.

E. MÜLLER beruft sich für seinen Ausdruck »Christen machen« dara daß Luther *μαθητεύειν* in Mt 28 mit »Jünger machen« übersetzt h K. H. RENGSTORF vermutet »hinter diesem zunächst nur neutestame lichen Gebrauch des Wortes die Erkenntnis, daß man zum Jünger Jesu nur auf Grund eines Rufes wird, der einen in seine Nachfolge ruft« Nachfolge bedeutet hier nicht imitatio Christi, sondern im Sinn der U christenheit Hingabe an den von ihr verkündeten auferstandenen Her dem sie die Aufforderung, Jünger zu machen, in den Mund gelegt ha In diesem Sinne ließe sich von »Christen machen« sprechen, wenn si nicht in der Missionsgeschichte der peinliche Beiklang des »Christia sierens« mit dem Wort verbunden hätte. Die Christenheit in Japan ist n zu geneigt, ihr Leben in der imitatio Christianorum occidentalium ei zurichten und dafür von der Mission Rezepte zu erbitten.

»Wir Menschen können überhaupt keine Menschen zu Christ machen«, schreibt E. MÜLLER. »Das kann nur der Heilige Geist.« Dur ihn, so ist abschließend zu sagen, ist Christus am Werk, sein Reich in all Welt zu errichten, und es ist Grund, Sinn und Ziel der Mission, daran a »Botschafter an seiner Statt«, als »Gottes Mitarbeiter« teilzuhabe »Steht die jeweilige Mission aber in der Teilhabe an der Mission Gott so muß sie mit der 'jungen' Kirche über diese hinausschreiten weiter die Welt hinein. Sie hat sonst mit ihrem Bezug zur Mission Gottes au den primären Bezug zur Welt, zum konkreten Gegenüber des Heide tums verloren. Der zwischenkirchlichen Hilfe oder ökumenischen Di konie muß es dagegen darauf ankommen, den (meist 'jungen') Kirche gerade in ihrer Mission zu dienen.«[3] Mit solchem Dienst würde die Ak demie nicht nur der von M. TAKENAKA zuerst genannten Aufgabe (» Hinsicht auf die nichtchristlichen Religionen«) ihre theologische B gründung geben, sondern Kirchen und Missionen in Japan vor ihrer Selbs entfremdung bewahren, indem sie ihren Auftrag bezeugt, »das Volk a aller Welt Zungen« zum Glauben zu versammeln. Das wäre mehr, a »über dem Gespräch, wie man die Probleme der modernen Gesellscha ohne den Kommunismus bewältigen kann, eine Basis für eine neue B gegnung mit Angehörigen fremder Religionen« zu erstreben (E. MÜLL brieflich). Es würde auch der zweiten Aufgabe, die M. TAKENAKA der Ak demie setzt, der Erweckung und Ausbildung der japanischen Christ für die Öffentlichkeitsarbeit in ihrem Volk, ihren angemessenen Pla geben, ohne daß sie mit dem Anspruch »missionarischer Tätigkeit« au tritt.

---

[1] ThWb NT IV, 465.

[2] Vgl. ebd. 460 oben.

[3] RGG³ IV, 978.